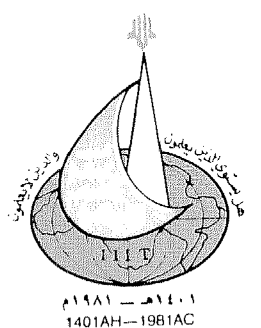


المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (٣)



العلاقات الدولية في الأصول الإسلامية

الجزء الثالث

المداخل المنهجية للبحث في العلاقات الدولية في الإسلام

نادية محمود مصطفى

المشرف العام ورئيس الفريق

الباحثون

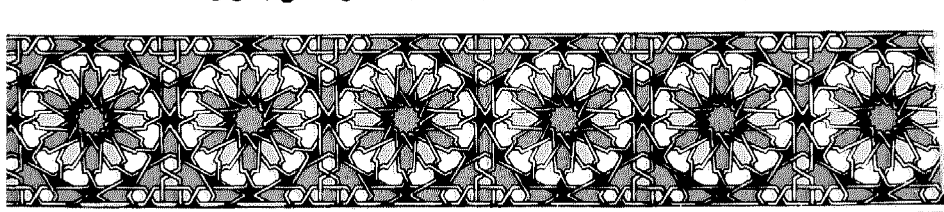
مصطفى محمود منجود | بد الونيس شتا

نادية محمود مصطفى | عبد الفتاح إسماعيل

نصر محمد عارف | لعزيز صقر

ودودة عبد الرحمن بدران | د العزيز أبو زيد





المشرف العام ورئيس الفريق

١ - أ. د. نادية محمود مصطفى

أستاذ العلاقات الدولية

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

الباحثـــــــــــــون

٢ - أ. د. احمد عبد الونيـــــس شتا

أستاذ مساعد القانون الدولى العام

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

٣ - أ. د. سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل

أستاذ مساعد النظرية السياسية

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

٤ - د. عبد العزيـــــــز صقر

دكتوراه فى العلوم السياسية

جامعة الاسكندرية

٥ - أ. د. علا عبد العزيز أبو زيد

أستاذ مساعد العلوم السياسية

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

٦ - أ. د. مصطفى محمود منجود

أستاذ مساعد الفكر السياسى

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

٧ - أ. د. نادية محمود مصطفى

أستاذ العلاقات الدولية

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

٨ - د. نصر محمد عـــــــارف

مدرس العلوم السياسية

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

٩ - أ. د. ودودة عبد الرحمن بدران

أستاذ العلاقات الدولية ووكيل

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

المستشـــــــارون

١٠ - أ. د. حورية توفيق مجاهـــد

أستاذ الفكر السياسى ورئيس قسم العلوم

السياسية الأسبق كلية الاقتصاد

والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

١١- أ. د. سعيد عبد الفتاح عاشور

أستاذ التاريخ - كلية الآداب

جامعة القاهرة

١٢ - أ. د. عبد الحميد أبو سليمـــان

أستاذ العلاقات الدولية ورئيس

الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا

١٣ - أ. د. على جمعــــه محمد

أستاذ أصول الفقه - كلية الدراسات العربية

والإسلامية - جامعة الأزهر

المســـــــــــاعدون

١٤ - أ. ابراهيم البيومـــى غانم

١٥ - أ. إحسان سيد عبد العظيم

١٦ - أ. احـــمـد عـــبـد الســـلام

١٧ - أ. تهـانـى عـبــــــلان

١٨ - أ. حامد عبد الماجد قويسى

١٩ - أ. طارق الســعـيــــد

٢٠ - أ. عـبـــد الســـلام نوير

٢١ - أ. مـجدى مـحـمـد عيسى

٢٢ - أ. مـحـمـد عـاشـور مهـدى

٢٣ - أ. محى الدين محمد قاسم

٢٤ - أ. فــــــوزى خـلـيـل

٢٥ - أ. ناهد عـرنــــــوس

٢٦ - أ. هـــاشـــم طـــــه

٢٧ - أ. هبـــه رؤوف عـزت

٢٨ - أ. هشـام جــعــفـــر

تم ترتيب الأسماء حسب ترتيب الحروف الهجائية .

المداخل المنهاجية

للبحث في

العلاقات الدولية في الإسلام

المداخل المنهاجية

للبحث في

العلاقات الدولية في الإسلام

د. سيف الدين عبد الفتاح — د. أحمد عبد الونيس شتا

د. عبد العزيز صقر — د. مصطفى منجود

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

القاهرة

١٤١٧هـ - ١٩٩٦م

(مشروع العلاقات الدولية فى الإسلام ؛ ٣)

المعهد العالمى للفكر الإسلامى
٢٦ب - ش الجزيرة الوسطى - الزمالك - القاهرة - ج. م. ع.

بيانات الفهرسة أثناء النشر - مكتبة المعهد بالقاهرة :

عبد الفتاح ، سيف الدين .

المداخل المنهاجية للبحث فى العلاقات الدولية فى الإسلام / سيف الدين عبد الفتاح ..... (وآخ) .- ط١ .- القاهرة : المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، ١٩٩٦ .

ج٢ . سم. - (مشروع العلاقات الدولية فى الإسلام ؛ ٣)

يشتمل على إرجاعات بيليوجرافية .

تدمك ٠ - ٤٧ - ٥٢٢٤ - ٩٧٧

١ - العلاقات الخارجية .   ٢ - الإسلام والسياسة .

أ - العنوان   ب - (السلسلة)

رقم التصنيف : ٣٢٧.

رقم الإيـداع : ٧٢٢٧ / ١٩٩٦ .

المحتويات

مقدمة

تنظير رؤية الأصول للتعامل مع العلاقات الخارجية فى الإسلام

يشتمل هذا الكتاب على : مقدمات أساسية حول التعامل المنهجى مع الأصول الإسلامية فى بناء الرؤية الإسلامية للعلاقات الدولية :

١ – القرآن وتنظير العلاقات الدولية خبرة بحثية .

٢ – السنة النبوية كمنهج لدراسة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية .

٣ – منهج التعامل مع التاريخ الإسلامى فى دراسة العلاقات الدولية فى عهدى النبوة والخلافة الراشدة .

٤ – منهاجية دراسة العلاقات الدولية من خلال الفقه الإسلامى .

قد يتبادر إلى الذهن التساؤل حول لماذا اقتصرت المصادر على هذه المناطق الأربعة ، بل وماذا تعنى المصادر ضمن هذا البحث ؟

فى الواقع أن الاجابة على هذين التساؤلين ، تمكن من توضيح رؤية الأصول حول فكرة المصادر وخريطتها وإمكانات توظيفها .

إن المصادر وفق هذه الرؤية تعبر عن المعنى الفنى الذى يشير إلى فئات مصادر من دون الإشارة إلى الأدلة كما هو مقرر فى كتب علم الأصول . المصادر هنا هى القرآن والسنة (كمصدر تأسيس) ، والسيرة والتاريخ (خاصة تاريخ الخلافة الراشدة) والفقه كمصادر لعملية البناء لهذه الرؤية . دون أن يعنى ذلك الإشارة إلى الأدلة المختلفة من (الكتاب والسنة الصحيحة والاجماع والقياس وكذلك الأدلة المختلف فيها ..) ، وبدت لنا ضمن هذه البحوث أن تلفت النظر إلى جملة الإشكالات التى واجهت الباحثين فى التعامل مع مصادر إسلامية ونحن بصدد بيان رؤية للعلاقات الدولية من منظور إسلامى ، إنها مشكلة تقع ضمن أهم المناطق التى يجب أن يتجه اليها البحث فى عملية إسلامية المعرفة (كيف نتعامل مع القرآن ؟ ، كيف نتعامل مع السنة ، كيف نتعامل مع التراث على تفاوت فتراته التاريخية وعلى تنوع بنياته سواء تعلقت بالفكر أو بالنظم أو بالحركة والممارسة ؟) .

ومثل التعامل مع هذه المصادر صعوبات نسبية بالنسبة لفريق معظمه ينتمى إلى حقل العلوم السياسية ، كان على هذا الفريق أن يحسن عرض مشاكله المختلفة حتى يتمكن من مواجهتها أو حلها ضمن أصول منظومة التفكير الإسلامية من سؤال أهل الذكر فى هذا المقام (المستشارون)، وباعتبارها أهم آلية فى سياق بحوث تجميع بين مجالى العلوم الإسلامية والعلوم السياسية أما الاقتصار على هذه المصادر فقد يعنى أنها أهم فئات المصادر المباشرة لبحث يحاول تبين رؤية

الأصول فى العلاقات الدولية فى الإسلام ، من دون أن يعنى ذلك أن هناك جملة من المصادر الأخرى كلها تقع فى دائرة التكميل غالبا لا دائرة التأسيس والبناء .

القرآن وتنظير العلاقات الدولية فى الإسلام :خبرة بحثية :

يمكن صياغة رؤية العلاقات الدولية فى المنظور الإسلامى فى مجموعة من المستويات ، أولها : رؤية الأصول ، وثانيها رؤية التاريخ وحوادثه وثالثها رؤية الفكر وتطوره ، على تفاعل فيما بينها ، ويقوم بحث من هذا النوع على دراسة " القرآن " باعتباره المصدر الأساسى - اضافة للسنة الصحيحة - للقيام بعملية التأصيل والتنظير للعلاقات الدولية فى الإسلام فبالرجوع لهذا " المصدر" وفق منهجية منضبطة وأبجدية متميزة تتضح عناصر الرؤية الكلية التى على أساس منها تنعقد مختلف الرؤى للحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية ، وبصفة عامة بمجمل تنوعات الحياة الحضارية ، وبالعودة اليه - ووفق هذا المساق - يمكن تأصيل تلك الرؤية التى تخص عملية التنظير فى حقل العلاقات الدولية بمختلف عناصره ، ويجابه بحث من تلك النوعية بنماذج من الصعوبات لا شك أنها تترك آثارها فى بناء هذه الرؤية والتنظير لها ، فضلا عن أن ذلك يتعلق بمجال شديد التعقيد وهو العلاقات الدولية .

ومن هنا كان اهتمام هذا البحث بقضايا المنهج التى تشكل ضرورات التناول وفق أبجديات تأخذ فى الحسبان عدم الوقوف فى البحث عن هذا الموضوع فى القرآن عند حد الجمع الميكانيكى بين الآيات الخاصة بموضوع الدراسة وتقصى تفسيراتها فحسب ، ولكن هذا المنهج يتعدى ذلك إلى أقصى - أو ما يتصور أنه كذلك - درجات الآفاق التنظيرية ومداها ، فهى لا تجعل من آيات الأحكام التى اصطلح المتخصصون على وصفها بذلك موضوعا لها وتقف عندها بل يتخطى ذلك للتعامل مع معظم - ان لم يكن كل - امكانات النص القرآنى فى قصصه التى تسهم برسم نماذج تاريخية قرآنية تحقق مقصد الاعتبار كهدف منهجى ، وامكانات بناء النسق الكلى للسيرةالنبوية ووقائعها من الآيات القرآنية وتفسيراتها المعتبرة وتوابعها .

هذه الآفاق التنظيرية تؤكد ضرورة نسبة الرؤية الإسلامية للعلاقات الدولية الى الحقائق الكلية التى تشكل قواعد رؤية عقدية تجاه الانسان والكون والحياة ، تجاه الزمان والمكان ، هذه النسبة وذلك التناسب يفرض رد هذه الرؤية باعتبارها تتعلق بأحد الجوانب الحضارية (العلاقات الدولية) الى تلك الرؤية الكلية .

والرؤية الكلية لا تقتصر على مجرد هذه العناصر (الانسان والكون والحياة) بل تنسحب الى ما يتعلق بالمقاصد الكلية العامة للشريعة التى تبحث فى جواهر الأفعال لا أشكالها فحسب ، ورؤية كلية تتعلق بالسنن الحاكمة والضابطة للحركة الحضارية ، كل ذلك فى ضوء استكناه عناصر هذه الرؤية واسهاماتها فى بناء مجموعة - أو ان شئت الدقة - منظومة - من الأنساق القياسية والمفاهيم الأساسية والفرعية . التنظير اذا لا يقتصر على جانب هنا أو هناك بل له

مستوياته، والجمع بين تلك المستويات فى رؤية واضحة المعالم متسقة العناصر محددة المقاصد – رغم أنه صعوبة من الصعوبات – أعمق نهج يمكننا من استثمار امكانات النص القرآنى بالعناية اللازمة والدقة والمنهاجية التى تكفل الاجابة والاستجابة لاشكالات الواقع المتجددة .

كما أن البحث فى موضوع العلاقات الدولية فى الإسلام لا يتعلق فحسب بهذا الجهد التنظيرى بل انه يتعلق وبشكل أساسى بجانب التطبيق وما يتبعه من ضرورة البحث فى الاجراءات أو الآليات ، اذ يتعلق ذلك بثلاثة مستويات على الأقل لكل منها ضوابطه وأبجدياته ، وصعوباته واشكالاته :

الأول : بناء الموضوع فى عناصر مترابطة فى سياق فكرة حاكمة ضابطة .

الثانى : تحديد الآيات المختلفة والمرتبطة بموضوع البحث وفق معايير محددة وكذا اختيار التفاسير المعينة على فهم تلك الآيات وفق معايير متعددة وضوابط واضحة .

الثالث : ضرورة ضرب الأمثلة من النص القرآنى بما يحقق وحدة بناء الموضوع ووحدة الرؤية وعناصرها المتكاملة فى ضوء فقه أبجديات التعامل مع النص والجمع بين النصوص المختلفة .

السنة النبوية كمنهج لدراسة العلاقات الخارجية للدولة الاسلامية:

من نافلة القول أن شرعة الاسلام قد حوت من القواعد والمبادئ العامة الاصولية ما يكفل للامة الاسلامية أو الدولة الاسلامية أن تنظم علاقاتها الخارجية مع الامم والشعوب والدول الاخرى طبقا لها ، وبما يضمن لمثل هذه العلاقات أن تسير فى طريقها الصحيح نحو الهدف المنشود والغاية البعيدة فى أن يعم منهج الله تعالى كافة أرجاء المعمورة ، وأن تنتظم حياة العالمين وكافة امورهم طبقا له .

واذا كانت قد سبقت الاشارة الى القرآن وصياغته لرؤية الاسلام فى هذا المقام فان النظر فى السنة النبوية كمصدر من مصادر الاحكام واستنباط القواعد فيما يتصل بادارة وتنظيم العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية انما يتعين أن يتم وفق منهج موضوعى علمى يقوم على وينطلق من ثلاثة أمور أو ركائز اساسية :

ويقصد بذلك التعريف بالسنة وبيان حجيتها كأصل من اصول التشريع ومنزلتها من الكتاب (القرآن الكريم) هذا من ناحية ، وثبوت صدورها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو تعلقها به بطريق من طرق الرواية المعتمدة من ناحية ثانية ، واخيرا فهم السنة وفقه معانيها بما يعين على تأصيل الرؤية الإسلامية لدراسة العلاقات الخارجية للدولة الاسلامية ، هذه النقاط الثلاثة تشكل فى مجموعها وارتباطها بعضها البعض ما يمكن أن يطلق عليه منهج دراسة وتأصيل العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية من خلال السنة النبوية .

أولا : التعريف بالسنة وبيان منزلتها من الكتاب ، فالسنة فى اللغة تطلق على السيرة والطريقة، وفى الاصطلاح الأصولى تشير الى أصل من أصول الاحكام الشرعية ودليل من أدلتها ، وهى كل ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم أو تعلق به - غير القرآن - من قول أو فعل أو عمل أو تقرير أو وصف خلقى .

واذا كان يتبين من ذلك حقيقة موضع السنة النبوية ومكانتها فى التشريع الاسلامى ، وانها من حيث الاعتبار والحجية فى الأحكام والأدلة مع القرآن الكريم فى مرتبة واحدة ، فانه يتعين الأخذ بعين الاعتبار أن مثل هذه المنزلة للسنة النبوية لا تقوم ولا تتحقق الا للسنة التى ثبت صحتها الطرق المعتمدة من حيث نسبتها الى الرسول صلى الله عليه وسلم بأن صدرت عنه أو تعلقت به صلوات الله وسلامه عليه ، وهو ما يقودنا الى بيان الركيزة الثانية من ركائز منهاجية دراسة العلاقات الخارجية للدولة الاسلامية .

ثانيا : صحة السنة وثبوت نسبتها الى الرسول صلى الله عليه وسلم ، وخلاصة القول ، أنه يتعين - للقول بتحقيق الركن الثانى أو الركيزة الثانية فى منهج دراسة العلاقات الخارجية للدولة الاسلامية من خلال السنة النبوية - التثبت من صحة الاحاديث المروية عن الرسول صلى الله عليه وسلم والتى يستند اليها فى صدداستنباط الأحكام أو التدليل عليها من السنة فى مجال ادارة وتنظيم هذه العلاقات وأنه بالنظر الى ما تتطلبه مسألة نقد الحديث وتمييز صحيحه من ضعيفه من شروط ومواصفات فى الناقد لا تتوفر الا للقليل من العلماء ولا يتسنى بلوغها إلا من خلال متسع زمنى ، فانه يجدر بالباحث فى هذا الموضوع - أى تأصيل العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية من خلال السنة - أن يستوثق من الأحاديث التى يرجع اليها ويستدل بها بأن تكون أحاديث صحيحة ينعقد الاتفاق بين جمهور الأئمة من المحدثين والفقهاء على صحتها وثبوت نسبتها الى الرسول صلى الله عليه وسلم .

ثالثا : فهم السنة : اذا استوثق الباحث من صحة الأحاديث التى يستعين بها فى تحليله وبناء بحثه على نحو تتحقق معه للحديث المعنى الحجية التي تنشأ له أصلا كسنة نبوية صحيحة فى صدد التشريع وإنشاء الأحكام ، فانه يعقب ذلك الخطوة الثالثة فى خطوات المنهج العلمى لدراسة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية من خلال السنة ، ويعنى بذلك أن يتعامل الباحث مع الحديث على نحو يكفل له فهمه وفقه أسباب وروده ودلالاته وما قد ينطوى عليه من أحكام عامة أو خاصة ثابتة أو متغيرة ، مطبقة أو مقيدة ، وعلاقته بالأصول العامة والمقاصد الكلية للشريعة ، وكذلك مدى وطبيعة الصلة بينه وبين آيات الكتاب الواردة بمناسبة الموضوع الذى يتناوله الحديث .

وبصفة عامة ، فانه يمكن القول بأن فقه الحديث أو فهم السنة ينبغى أن يتم على مستويات ثلاثة ، يتعلق أولها بالنظر فى الحديث الواحد بذاته أى بوصفه وحدة قائمة بذاتها ، أما المستوى الثانى منها فيختص بالنظر فى علاقة الأحاديث الواردة بشأن المسألة الواحدة بعضها ببعض ، وأما

المستوى الثالث فينصرف إلى بيان العلاقة بين الحديث وآيات الكتاب وكـذا موقعه مـن الأصـول العامة أو المقاصد العليا للشريعة .

منهج التعامل مـع التاريخ الإسـلامي فـي دراسـة العلاقـات الخارجيـة فـي عصـرى النبـوة والخلافة الراشدة :

لعل من أبرز ما يتميز به تنظير العلاقات الخارجية في الإسـلام هـو تعـدد المصـادر التـي يمكـن التعويل عليها في هـذا التنظير ، بين مـا هـو موحـى بـه ممثلا فـي القـرآن الكريـم والسـنة النبويـة الصحيحة ، وبين مـا هـو غـير موحى وإن اعتمـد الوحـى بشـكل أو آخـر ، مثـل مصـادر الفقـه الإسلامى ، والتاريخ الإسلامى ، والحكمة السياسية ، والآحكام السلطانية ، وما شاكلها .

والتاريخ الإسلامى له منزلة خاصة بين هذه المصادر الاخيرة بأعتباره أنه رافد مهـم فـى الانبـاء عن التطورات التى شهدتها الخبرة السياسية الاسلامية حـال تعانقهـا مـع الاصـول المنزلـة ، وحـال انفصامها عنها ناهيك عما فيه من عـبر ومواعـظ ، أو أن شئنا الدقـة عمـا يكشـفه مـن سنن ا لله حاكمه فى نهوض الامة الإسلامية وتأخرها ، وانتصارها وانكسارها ، وسـبقها وتخلفهـا ، لذلـك تعددت مجالات عطـاء التـاريخ الإسـلامى للتنظـير السياسـى عامـه ، ولتنظـير العلاقـات الخارجيـة خاصة ، اذ يقدم للتنظير الأول عطاءه فى كيفية ايناع كثير من المفاهيم السياسية وكيفية تطورها ، وكيفية ارتباط الفكر بالحركة بالنظم فى النسق المعرفى السياسى الاسلامى ، وفى رصد التطورات المختلفة للنظام السياسى الذى تعامل به المسلمون داخليا وخارجيا ، وفى تقديمه النمـاذج التاريخيـة المختلفة ، كما يقدم للتنظير الثانى عطاءه فى مفهوم العلاقـات الخارجيـة واشـكالها ، ووجهاتهـا ، والقوى الفاعلة فيها ، والادراك القيادى لها ، وتطوراتها ، فضلا عن عطائـه فـى القيـم السياسـية ، ونظرية الدولة ، وأشكال علاقات السلم وعلاقات الحرب .

وحتى لا ينقطع هذا العطاء كان حرصنا على تقديم بعض الضوابط المنهاجية الواجب اعتبارها حال التعويل على التاريخ كمصدر لتنظير العلاقات الخارجية فـى الإسـلام خـلال عصـرى النبـوة والخلافة الراشدة ، ومن هذه الضوابط :

ضابط تميز موقع السيرة فى التاريخ الإسلامى ان فى تفردها بعد القرآن بالحجيـة علـى مراحـل التاريخ كافة ، أو فى تكامل النبوة الانسانية فى السيرة ، أو فى تفردها بثبوت كثير مـن المعجـزات الالهية ، أو فى اعتبارهامبتدأ التاريخ للاسلام ، أو فى نقد مصادرها .

وضابط تحليل مواقف الصحابة خـلال هـذه الفـترة الرائـدة ومـا يفرضـه العـدل فـى النظـر الى اعمالهم دون تهوين أو تهويل ينطوى على تجريح أو سباب أو تشكيك فيما نقلوا الينا مـن احكـام شرعية عن النبى صلى ا لله عليه وسلم .

وضابط ضبط الرواية التاريخية الذى يبغى فى النهاية تمحيص ما نقل فيها من أخبار وحوادث قبل اعتبارها الأساسى في التحليل والمصدر فى استخلاص النتائج حتى لا يفقد فى التاريخ مصداقيته لافتقاد رواياته للحجية والمصداقية .

وضابط قراءة الرؤية التاريخية قراءة تستطلع الظاهر والخفى منها ، دون تحيز أو اعتساف أو تحميلها مالا تحتمله من معانى وتأويلات .

وضابط كيفية بناء النماذج التاريخية فى عملية تأصيل الحركة السياسية للاستفادة منها فى قراءة ما قد يستجد من تطورات سياسية ، سواء كانت من قبيل الانتكاسات للحركة السياسية ، أو عُدت من قبيل الايناعات .

وضابط الحذر من الاسقاطات العصرية على النص التاريخى ، التى قد تفسد مضمونه والسياق الذى ورد فيه ، نتيجة تحميله بمفاهيم بعيدة عنه ، أو ليست منه ، ونتيجة محاولة اقتطاعه من سياق حضارى مختلف عن السياق الذى حاول تجسيده أو الحديث عنه .

وقد حاولنا قدر الجهد تفصيل ما قد ينطوى عليه كل ضابط من ضوابط فرعية تخدم فى النهاية عملية الاقتراب من التاريخ الإسلامى بأبجدية على درجة الاعتدال والاستقامة تؤكد جدراته بين غيره من المصادر .

منهاجية دراسة العلاقات الدولية من خلال الفقه الإسلامى :

لما كانت نصوص القرآن والسنة متناهية لا تحكم كل الوقائع والأحداث غير المتناهية اقتضت الضرورة وجود علم تكون مادته تلك النصوص من جهة والوقائع من جهة اخرى موضوعه النظر العقلى فى النصوص ومعرفة ما تتضمنه من أحكام والتعامل مع الوقائع التى لم يرد بصددها نص فى ضوء قواعد ومقاصد الشريعة وهدفه ايضاح الاحكام الشرعية والاجتهاد لضبط كل دقائق الحياة العملية المتجددة ومواجهة كل واقعة تجد ، بما يسمح فى النهاية بصياغة حياة الأمة وفقا لقيم الاسلام وتعاليمه ومنهجه فى كل ذلك التمثيل أو قياس الشبه والاستقراء والقياس .

والفرضية الأولية التى ينطلق منها هذا البحث ويحاول أن يبرهن على مدى صحتها هى أن أصل الاحكام ومصدرها وأساس قوتها الإلزامية هو القرآن والسنة المعبران وحدهما عن إرادة الشارع ، وان طبيعة الفقه هى تخريج أو استنباط هذه الأحكام من مصدرها أو القياس عليها فيما يستجد من حالات ، وان عملية التخريج أو الاستنباط هى فى النهاية إجتهاد بشرى معرض للخطأ اذ ينبى على الظن كما يتأثر بالعديد من العوامل .

لأجل ذلك فقد حرص البحث على مناقشه بعض القضايا المرتبطة بتعريف علم الفقه ، ومن ذلك بناء الفقه على الظن ومدى تأثيره على مصداقية مرجعيته الى القرآن والسنة ، وكذا أثر ذلك على المعطيات الفقهية ، والمؤثرات النفسية والعاطفية فى المعطيات الفقهية ، وعلاقة الفقهاء

بالسلطة من حيث صورها وآثارها ، ثم انتقل الى واحدة من القضايا المهمة فى دراسة الفقه وهى قضية تأصيل علم الفقه من الداخل ، فالبناء الداخلى لعلم الفقه لم يبلغ المرحلة العلمية إلا بعد تعثر المعرفة والمناهج الفقهية ومرورها من مستوى الممارسة العفوية والإجراءات الذهنية البسيطة الى مستوى الصياغة النظرية لقواعد العلم التى تسمح بتأسيس المعرفة الفقهية على منهج علمى قوامه الاستدلال القياسى ، وهذا الارتباط العضوى بين مراحل علم الفقه ومراحل تطور علم الفقه ومراحل تطور المناهج المستخدمة فيه يبدو واضحا عندما نحاول تتبع المسار الذى سلكه الفقهاء منذ نشأته وحتى تحوله الى معرفة علمية بالمعنى الدقيق .

غير أن فهم وتفسير نشأة علم الفقه وتطوره يجب أن لا تقتصر على تحليل بنائه من الداخل ، وانما يجب أن يدخل الباحث فى اعتباره أيضا العوامل الذاتية والاجتماعية والسياسية والدينية التى إذ تتشكل الصورة النهائية لعلم الفقه من محصلة التفاعل بين مجموعة العوامل الداخلية والعوامل الخارجية التى خضع لها فى مساره وتطوره وهو التفاعل الذى تغلبت فيه قوة التأثير العاطفى والسوسيولوجى الخارجى إلى حد تمزيق النظرية الفقهية بين عدة مذاهب يملك كل منها تصورا لأصول الفقه وقواعده ، واذا كان حجم ومجال هذه الدراسة لا يسمحان بمعالجة تفصيلية لمختلف عناصر التصورات فقد اقتصرت على المقارنة بين هذه المذاهب فيما يتعلق بأهم عنصر من عناصر النظرية الفقهية وهو تحديد وترتيب اصول الفقه بمعنى طرق الاستنباط وهو العنصر المسئول عن تفسير اغلب مظاهر الاتفاق أو الاختلاف الفقهى ، وقد تناولت الدراسة فى هذا الصدد قضايا الخلاف حول الحديث وأسبابه الموضوعية ، والاختلاف حول كل من الاجماع ، والقياس ، وحجية قول الصحابى ، وحجية عمل أهل المدينة والاختلاف حول بقية طرق الاستنباط من استحسان ومصلحة مرسلة واستصحاب ، وسد الذرائع ، وشرع من قبلنا .

ولقد خلصت الدراسة الى مجموعة من الملاحظات المنهاجية التى لا تنفصم بحال عن علاقة الفقه بتنظير العلاقات الدولية فى الاسلام وأهمها :

أولا : أن ثمة هوة تفصل بين جهود الفقه الإسلامى التقليدى والعلماء المعاصرين لأن الاخرين انقسموا الى أوزاع فمنهم من ردد مقالات ومقولات السابقين ، دون اعتبار فقه الواقع ، ومنهم من ادعى الاجتهاد دون أن تتوافر فيه شرائطه فإذا به يغلب الواقع على النصوص ، ومنهم من آثر الحياد قانعا بأن الفقه التقليدى كان له عصره وأوانه ومن ثم لا يصلح لمعالجة واقع الحياة الأن .

ثانيا : أن من غير المتصور عقلا توقف النظر الفقهى فى المستجدات كلية بعد القرن الرابع الهجرى بل الأقرب الى الصواب تواصل عطائه على امتداد القرون ، ومواجهة كل عصر بأحكام جديدة قياسا على مبادئ الشريعة ومقاصدها .

ثالثا : أن من المبالغ فيه القول بأن الفقه التقليدى لا يصلح كلية لتنظيم علاقات المسلمين الدولية . وإنما الصحيح بأنه لا يصلح منه فقط ما كان متعلقا بأحكام جزئية ارتبطت بظروف

معينة أو خضعت لمؤثرات ذاتية مكشوفة ، أو عبرت عن مرحلة متقدمة من مراحل تطور علم الفقه ، أما ما عدا ذلك من أحكام شرعية فأنها تصلح للتعرف على الحكم الشرعي فى كثير من قضايا التعامل الخارجي برغم ما فى ذلك من صعوبات أحيانا .

رابعا : إن الجهود لا يجب أن تقف عند حد إعادة صياغة الفقه التقليدى ليواكب ما استجد من تطور فى العلاقات الدولية ، ولكنها يجب أن تتواصل بهدف استنباط الأحكام الشرعية القادرة على مواجهة الحاجات الجديدة وصياغة حياة المسلمين بحيث تتكيف دائما مع المستجدات دون أن تخرج عن إطار الشرع .

خامسا : إن دعوى فتح باب الاجتهاد للفقه المتكامل والفقية القادر على اعادة صياغة حياة المسلمين بتكوين صورة كلية للمجتمع الإسلامى بعلاقاته الداخلية والخارجية على غرار الفقه التقليدى والفقهاء المجتهدين المستقلين ، تكريس فى النهاية ليس فقط استمرار غلق باب الاجتهاد بل وأيضا إحجام العقل المسلم عن التفكير فى بعض الحاجات الملحة والقضايا الجزئية العاجلة فى مجال العلاقات الدولية ، والتى يرتبط بها مستقبل المسلمين .

سادسا : انه اذا كان غلق باب الاجتهاد عملا فقهيا أملته ظروف موضوعية ، فان استخدام العقل وبذل الجهد فى التفكير والتدبير والتفقه فى أمور الدنيا والدين هو فرض نصّت عليه الأصول بصورة مطلقة وبشكل يدعو علماء الأمة إلى ضرورة اقتحام مجال العلاقات الدولية فى إطار مبادئ ومقاصد الشرع وذلك أفضل من الدخول فى علاقات فى ظل قانون دولى يغلب عليه الطابع الغربى .

واخيرا فان الواقع المنزوى فى العالم الإسلامى فى الواقع الدولى الراهن ، لا يجب أن يكون مغلبا على المبدأ الشرعى ، ومن ثم فليس من الشرع السعى الى تقريب الهوة بين الأحكام الشرعية المتعلقة بالعلاقات الدولية والواقع السياسى الذى يعيشه المسلمون عن طريق تأويل الاحكام حتى تخرج عن حقيقتها وعلى اتفاق النصوص لكى تتطابق مع معطيات الظروف الراهنه وذلك لمجرد اظهار مسايرة الفقه الاسلامى لموكب الجماعة الدولية ، ذلك أن الأحكام تظل تكتسب شرعيتها وقوتها الإلزامية من ارتباطها بارادة الشارع الحكيم لا بارادة المجتمع الدولى .

هذه المصادر الأربعة ، مصدرى التأسيس ، ومصدرى البناء ، أثارت جملة من القضايا المنهجية كما أشرنا ، تتناول ضمن بحوث أربعة كل بحث يتعلق بأحد هذه المصادر وإمكانات توظيفه ضمن الحقل الدراسى موضع الاهتمام وهو حقل العلاقات الدولية فى الإسلام .

القرآن وتنظير العلاقات الدولية فى الإسلام

خبرة بحثية

د. سيف الدين عبد الفتاح

القرآن وتنظير العلاقات الدولية فى الإسلام

"خبرة بحثية"

يقوم بحث من هذا النوع على افتراض يؤكد على القرآن باعتباره المصدر الأساسى – إضافة للسنة النبوية الصحيحة– للقيام بعملية التنظير للعلاقات الدولية فى الاسلام ، فبالرجوع اليه تتضح عناصر الرؤية الكلية التى تنعقد على أساس منها مختلف الرؤى للحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية وعامة بمجمل الحياة الحضارية [١]، وبالعودة إليه يمكن تأصيل تلك الرؤية التى تخص عملية تنظير العلاقات الدولية فى الاسلام بمختلف عناصرها .

وفى البدء فإنه يحسن الإشارة إلى نماذج من الصعوبات التى يجابه بها باحث بمجاله العلمى والبحثى العلوم السياسية ، وأهمها جميعا كيفية التعامل مع مصادر – هى غالبا– بموضوعاتها ومكوناتها بعيدة عن مجال اختصاصه ، أو هذا ماأريد لها أن تكون ، ذلك أن التعامل مع القرآن ومايتعلق به من قضايا تشكل أدوات للتعامل معه وبه مع الموضوعات المبحوثة ، أو ضوابط للإقتراب من هذا المصدر ، وكذا الحدود المنهجية للإضطلاع بهذا الأمر وفق ما تختطه علوم الشرع وحقائق علم الأصول ، كل ذلك ليس بالأمر الهين الذى يمكن الهجوم عليه بلا مكنات أولية ومقدمات أساسية [٢] .

وجوهر هذه الصعوبة يكمن فى امكان المتخصص – فى العلوم الشرعية – أن يتعامل بقدر لابأس به من اليسر مع ابجديات اساسية يعرفها حق المعرفة ، ويعى ضوابطها ، ويتعايش مع مظانها ، ويقترب من مصادرها ، ويؤلف بين مادتها وعناصرها ما استطاع الى ذلك سبيلا .

---

(١) انظر فى اعتبار العقيدة والرؤية الكلية اساسا لعملية التنظير بوجه عام وبناء المفاهيم خاصة :

سيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسى والخبرة الاسلامية : نظرة فى الواقع العربى المعاصر، رسالة دكتوراه غير منشورة ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٧ ، ص ص ١٥٢ – ١٦٥

(٢) يشير الى ذلك الشاطبى ناقلا عن الشافعى إذ يؤكد " .. فمن جهل هذا من لسانها (أى اللغة العربية) لسان العرب ، وبلسانها انزل القرآن وجاءت السنة به فتكلف القول فى علمها تكلف مايجهل لفظه ، ومن تكلف ماجهل وما لم يثبته معرفة ، كانت موافقته للصواب – ان وافقت من حيث لايعرفه – غير محمودة وكان فى خطئه معذور اذ نظر فيما لايحيط علمه بالفرق بين الصواب والخطأ فيه .. " ويعلق الشاطبى على مانقل عن الشافعى بأن ماقاله " .. حق .. ، فان القول فى القرآن والسنة بغير علم تكلف وقد نهينا عن التكلف .. " ؛ انظر : الشاطبى ، الاعتصام ، تحقيق : محمد رشيد رضا ، القاهرة : دار التراث العربى ، د.ت ، ج ٢ ، ص ص ٢٩٣ – ٣٠٤ .

أما غير المتخصص - بحكم عناصر الازدواج فى النظام التعليمى [1] - فربما أرهق نفسه بحثا وفحصا وتتبعا فى أمور هى من الواضحات البينات التى لاتحتاج فى ذاتها إلى كل هذا الجهد والبحث ، ولكنها استشكلت عليه لابسبب قصور فى المادة موضع البحث ، أكثر مما ترجع الى عدم الالمام الكافى بحقيقة هذه المعلومات وحدود الاستئناس بها ، فضلا عن عدم التعايش مع مظانها ومصادرها وفق القاعدة المنهاجية الاساسية التى تؤكد أن " المعلومة تفرض مصدرها ، والمصدر يحدد منهجه ، والمنهج يحدد ابجدياته الأساسية " ، والأمر قد لايقف عند هذا الحد من جانب غير المختص فانه قد يهجم بلا معرفة أو دراية على أمور دقيقة - غاية فى الدقة فى معناها ومبناها ومآلاتها ، يأخذها مأخذ الاستسهال ينظر اليها ببادى الرأى فيخرج منها ماأراد أما غفلة عن منهج واصول او هوس متبع لرأى مسبق ينتصر له دون أدنى معرفة بالمنهج وابجدياته الاساسية [2]، والهجوم على المصادر بغير علم نقيصة منهجية بلا مراء ، أما التعامل بهذا المنهج من الاستسهال مع "مصدر" له خصوصيته ، كما له حجيته المطلقة فى البناء التشريعى الحاكم لكافة العلائق على تنوعها وتدرجها ومستوياتها المختلفة ، انما يعد فى ذاته " إثماً منهجياً " أو "خطيئة علمية ، ان صحت تلك التعبيرات ، وتفهمنا معانيها من مبانيها " [3] .

كما أن من اهم الصعوبات التى يفرضها طبيعة التعامل مع ذلك المصدر "القرآن الكريم " ترجع فى بعض - بل كثير - منها ، الى الباحث فيه ، وتصوره لواقعه بما يعتمل فيه من جملة الضغوط الحضارية الواقعة عليه ، والتى يمكن أن تحدد - بل وتتحكم - فى مساراته العلمية والبحثية بصدد الموضوع محل الاهتمام والدراسة ، وفق منهج ربما لايتسم بالاستقامة ، وسبيل يمكن وصفه بالاعوجاج والتفرق والتجزيئى . إن ضغط الواقع وفق هذا التصور يمارس تأثيراته فى النظر الى المصدر وربما فى طرائق الرجوع اليه ، حتى لو بدت بعض هذه الاسانيد منطقية أو لها مايسوغها أو يؤكدها اليه ، حتى لو بدت بعض هذه الاسانيد منطقية أو لها مايسوغها أو يؤكدها من عناصر

---

(١) انظر فى واقع تلك الازدواجية فى النظام التعليمى وضروة مواجهتها : المعهد العالمى للفكر الاسلامى ، اسلامية المعرفة : المبادىء العامة ، خطة العمل ، الانجازات ، المعهد العالمى للفكرالاسلامى ، القاهرة : مطابع الاهرام ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م ، ص ص ٤١ - ٥٥ .

(٢) ستأتى الاشارة الى الأبجديات الأساسية لفهم النص القرآنى وبيئته وهى جوهر هذا البحث ولحمته.

(٣) لاشك أن المعلومة تفرض مصدرها ، والمصدر يشير الى منهجه والمنهج قواعد وطرائق ، واهمال ذلك فى مصدر له جلالته كالقرآن الكريم من جملة " هجره " والهجوم عليه بلا مكنة، وهذا وذاك يؤديان الى فساد الرؤية على ماهذا المصدر من حجية فى القيام بأى تنظير ، واذا كان الباحث مأموراً بمطلق التحرى والتدبر، فان الأمر بصدد القرآن يكون الزاماً وأحق بالاتباع .

الواقع المعاش وضغوطه [1]، فتعامل الباحث مع الواقع الحضارى الذى يعيشه أمر دقيق غاية فى الدقة ، لايعنى بحال الانسلاخ من واقعه أو العزلة عن مشاكله بأسم "الحياد العلمى" أو "الموضوعية " [2] ، وانما ملحظ الدقة فيه والتعامل معه ينصرف الى مايمكن أن نتفهمه من ضرورة ادراك التمايز بين اعتبار الواقع لاتحكيمه وهذا بدوره - أو بالأحرى - ينصرف للتعامل مع كتاب الله المنزل ، خاصة اذا ماتعلق الأمر بتعامل المسلمين مع غيرهم وتحديد أصول هذه العلاقة ومستوياتها وأشكالها فى واقع حضارى يتسم بالضعف وغلبة عناصر الوهن فيه ، "اعتبار الواقع لاتحكيمه " [3] ، من القواعد الأساسية التى تشير الى صعوبات مركبة ومتعددة تفرز ذراريها ، ان لم يفطن الى آثارها ومداخلها ، فانها غالبا ماتؤدى إلى اعتناق رأى مسبق يفرضه واقع الضعف، مستجديا له الاسانيد مقتنصا الأدلة بغير هدى ولاكتاب منير .

بل أن هذا الواقع الحضارى الواهن قد يترك آثاره وبصماته على موقف آخر ، يتصور ببادى الرأى أنه بعيد كل البعد عن تأثيرات ضغوط الواقع الحضارية ، يبدو فى صورة المتشدد كرد فعل يحاول من جانبه - ومن منطلق وهم اثبات الذات -

---

(١) يعد ضغط الواقع أحد الضغوط على الساحة الحضارية ، وهو أمر يجب دراسته ضمن عناصر مختلفة من الضغوط قد تؤدى الى احداث تأثيرات ربما يعيها البعض وربما لايعيها الأخرون ، ولاشك أن ضغط الواقع وان كان أهم هذه الضغوط وأولاها بالاهتمام الا انه يقع ضمن مجموعة اخرى من الضغوط المختلفة التى تؤثر بشدة على العقل المسلم وادراكاته ومناهجه وتعامله وحركته انظر اشارة الى ذلك فى :

د. عبد القادر هاشم رمزى ، الدراسات الانسانية فى ميزان الرؤية الاسلامية ، قطر - الدوحة: دار الثقافة، ١٩٨٤م - ١٤٠٤ هـ ، ص ٧ .

وانظر أيضا تلك المقالة الإضافية حول تلك التأثيرات :

Isma'il Raji Al Farouqui , The Islamic Critique of Status quo of Muslim Society ,in,The Islamic Impulse,Edited by:Barbara Freyer Stawasser, London&Sydney Croom Helm ,1987 ,PP226-241.

(٢) انظر ضمن هذا السياق الذى يراجع فكرة الموضوعية متحفظا عليها وعلى بعض أشكالها وأساليبها :

د. عبد الوهاب المسيرى، هجرة اليهود السوفيت، القاهرة: كتاب الهلال، ديسمبر ١٩٩٠ ، ص ص٨-٩

سيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسى .... ، مرجع سابق ، ص ٤١ ومابعدها .

(٣) سيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسى والواقع العربى المعاصر "رؤية اسلامية .. ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية : مركز البحوث والدراسات السياسية ، القاهرة : دار النهضة المصرية، ١٩٨٩ ، ص ٤٢ ومابعدها .

التأكيدعلى قوة الاسلام والمسلمين ولو فىنطاق التنظير أو الاحتماء بالتاريخ الزاهر للمسلمين [(١)] .

بل ان هذه الضغوط تثرى فى سياق وضع اكاديمى صار يتعامل مع الظاهرة الإسلامية وفق منهج الاستشراق خاصة بمعاييره وانحيازاته [(٢)] ، أو وفق توجه علمانى يقصى الدين من كل قطاعات الحياة الحضارية [(٣)] ، أو توجه متجدد فى مقولاته والفاظه الا انه يجتر عناصر تلك المقولة الاستشراقية بقضها وقضيضها والتى تؤكد "انتشار الاسلام بالسيف" فاتخذت بذلك أثوابا جديدة وفق تجدد وقائع التعامل الدولى وموازينه وتفاعلاته مثل :

" الارهاب " ، "التطرف" ، " الاصولية" ، "الاسلام المسلح" ، مقولات نصب كلها فى مساق واحد [(٤)] تجعل من التعامل مع القرآن أو غيره من المصادر الاسلامية تعامل

---

(١) انظر فى هذا السياق : عبد القادر أحمد عبد القادر ، الآفات العشرون ، القاهرة : دار التوزيع للنشر الاسلامية ، ط٢ ، ١٩٨٥ ، ص ص ١٥٢ - ١٥٤ ، اذ يتحدث عن المثالية النظرية .

(٢) لاشك أن الاستشراق ومناهجه قد صادف مؤلفات كثيرة غير ان أهمها على الاطلاق وبما أثاره من نقاش واقع داخل مدارس الاستشراق ذاتها كان مؤلف :

ادوارد سعيد ، الاستشراق : المعرفة - السلطة - الانشاء ، نقله الى العربية : كمال أبو ديب ، بيروت : مؤسسة الأبحاث العربية ن ١٩٨١ ، انظر بصفة خاصة للتعرف على مجال الاستشراق وبنائه ووضعيته الآن، ص ٦٣ ومابعدها .

- انظر أيضا : د. عدنان محمد وزان ، الاستشراق والمستشرقون : وجهة نظر ، السنة (٣) ، دعوة الحق ، العدد (٢٤)، ربيع أول١٤٠٤هـ -يناير ١٩٨٤م، انظر بصفة خاصة :ص ص ٥٣-٦٠ .

- وكذا يمكن مطالعة : د. عبد الجليل شلبى ، الاسلام والمستشرقون ، القاهرة : مطبوعات دار الشعب ، ١٩٧٧ ، ص ٢٧ ومابعدها .

(٣) انظر خاصة : مهدى شمس الدين ، العلمانية ، الكويت : مكتبة الالفين ، ط٢ ، ١٩٨٣ ، ص ص ٧، ٨٠ - ٨٤ .

(٤) برزت مجموعة من الكتابات ترصد تلك الظواهر وفق اساليب ومناهج مختلفة ، انظر بصفة خاصة :

- ادوارد سعيد ، تغطية الاسلام (كيف تتحكم وسائل الاعلام الغربى فى تشكيل ادراك الآخرين وفهمهم) ، ترجمة : سميرة نعيم خورى ، بيروت : مؤسسة الابحاث العربية ، ١٩٨٣ .

- ريتشارد هرير ديكمجيان ، الأصولية فى العالم العربى ، ترجمة وتعليق : عبد الوارث سعيد ، ط٢، ١٩٨٩ ، ص ص ٧ - ١٢ ، ١٩ - ٢٧ ومواضع أخرى . انظر رصدا أوليا لبعض هذه الرؤى فى : د. محمد محمود ربيع ، آراء فى الصحوة الاسلامية وموقف الاسلام من الايدلوجيات المعاصرة ، القاهرة ، عالم الكتب ،

انتقاء واستظهار ، لاتعامل تكامل وتكافل بينها جميعا أو بين مكوناتها وعناصرها تعامل انتصار لرأى مسبق أو مذهب معين تختفى فيه حقائق العودة الى المصدر رجوع الافتقار وفق ابجديات هذا المصدر ومنهج التعامل معه [1] .

وقد يحاول توجه ضمن هذه التوجهات سعياً منه لتنظيف وجه الاسلام -مع افتراض حسن النية والقصد - أن يؤكد على عناصر " التسامح " ، و "السلام" ، و "التعايش"، وهو لايؤدى بذلك الى اقصاء عناصر الفاعلية فيه ومستويات الايجابية فى التصور الاسلامى الكلى ، بحيث يعد هذا التجزيئى فى الرؤية اخلالا بحقائقها وقواعدها وكلياتها [2] استدراجا لاتباع منهج دفاعى فى محتواه وغايته لايعد الا مراوحة فى المكان واستنفاد الطاقات الذهنية والبحثية من دون طائل [3] ، وقد يكون ذلك مقدمة

١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ ، وانظر بصفة خاصة : الفصل الثانى المعنون ب، " ماذا يقولون عن الصحوة الاسلامية؟" عرض وتحليل ونقد ، ص ١٩ - ٨٥ .

(١) استقى الباحث هذا التمييز بين الرجوع الى الشرع افتقارا من جهة والرجوع اليه استظهارا فى مستوى آخر ، مما أورده الشاطبى ". أن أخذ الدلالة على الأحكام يقع فى الوجود على وجهين :

أحدهما : أن يؤخذ الدليل مأخذ الافتقار واقتباس ماتضمنه من الحكم ليعرض عليه النازلة المفروضة لتقع فى الوجود وعلى وفاق مااعطى الدليل من الحكم ، أما قبل وقوعها فبأن توقع على وفقه واما بعد وقوعها فيتلافى الأمر ويستدرك الخطأ الواقع فيها بحيث يغلب على الظن أن يقطع بأن ذلك قصد الشارع ، وهذا الوجه هو شأن اقتباس السلف الصالح الأحكام من الأدلة.

والثانى : أن يؤخذ مأخذ الاستظهار على صحة غرضه فى النازلة العارضة أن يظهر بادىء الرأى موافقة ذلك الفرض للدليل من غير تحر لقصد الشارع ، بل المقصود منه تنزيل الدليل على وفق غرضه ، وهذا الوجه هو شأن اقتباس الزائغين الأحكام من الأدلة ... فلذلك صار أهل الوجه الأول محكمين للدليل على أهوائهم ، وهو أصل الشريعة ، لأنها انما جاءت لتخرج المكلف عن هواه ، حتى يكون عبدا لله ، وأهل الوجه الثانى يحكمون أهواءهم على الأدلة ، حتى تكون الأدلة فى أخذهم لها تبعا .. "

انظر . أبواسحاق الشاطبى ، الموافقات فى أصول الشريعة ، القاهرة : دار الفكر العربى ، د.ت، جـ٣ ، ص ص ٧٧- ٧٨ .

(٢) منير شفيق ، الاسلام فى معركة الحضارة ، بيروت : دار الكلمة للنشر ، ط ٢، ١٩٨٣ ، ص ١٠٠ - ١٠١

(٣) عمر عبيد حسنة ، نظرات فى مسيرة العمل الاسلامى ، كتاب الأمة ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية ، المحرم ١٤٠٥هـ ، ص ص ٥٨ - ٦٠ ، ٦١ - ٧٠ .

لهجوم جديد فى سياق الحجة والنقيض [1] او محاولة تصوير الاسلام من خلال مصادره وفى نصوصها بغير حقيقة رؤيته أو مناهجها أو الاستئناس الى ابجدياته الأساسية ، فالأمر هنا حد متشابك يفرض على الباحث أن يسير على صراط مستقيم من الناحية العلمية والمنهجية .

وأكثر الصعوبات تأثيرا فى باحث غير مختص بعلوم القرآن وأصول تفسيره تكمن فى أن العديد من المصادر - قديمها وحديثها - التى عالجت موضوعات تتعلق بمداخل التعامل مع القرآن الكريم اتخذت فى قضايا كبرى وأساسية مثل " الناسخ والمنسوخ "، مواقف مختلفة ومتفاوتة تبدأ باثباته والتوسع فيه ، ومرورا بموقف يؤكد النسخ ولكنه يضيق من مضمونه وماصدقاته وانتهاء بموقف ينكر النسخ تماما مستندا الى انتقاءات بعينها ربما يشوبها كثير من التكلف فى التأويل والتعسف فى البحث ومنهجه . وتخير أحد هذه المواقف أو التوجهات يحتاج الى عين خبير متخصص يعرف للنسخ قدره ولعناصره ومصطلحاته والمترتبات عليه فى فهم الأحكام والجمع بينها والابتناء عليها للرؤى والمواقف [2] .

والأمر لايتوقف عند هذا الحد ، بل هناك الكثير من المصطلحات لاتقل عن النسخ أهمية فى فهم الاحكام ، لها مدلولاتها وفنياتها من مثل : العام والخاص ، والمجمل والمفسر ، والمطلق والمقيد ، والمحكم والمتشابه ... وغيرها كثير ، فان فهم هذه المصطلحات والتعامل بها ، يتلوه صعوبة اخرى مترتبة عليها ، تتعلق بكيفية تطبيق ذلك على آيات القرآن فى محاولة لبناء الأدلة ونسقها بما يجعلها قوية فى مبناها وآثارها هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى نقل هذا التطبيق على موضوع البحث والآيات القرآنية التى تخصه أو تشير الى جانب أو آخر فى موضوع "العلاقات الدولية فى الاسلام " [3] .

بل انه من الصعوبات الحقيقية فى هذا المقام أن نفصل فى طرائق التعامل مع القرآن على حدة ، والسنة النبوية على حدة ، وهما فى الاصل مصدران على نفس المستوى

---

(١) انظر فى منهج الحجة ونقيضها : منير شفيق ، ردود على أطروحات علمانية ، تونس : دار الحكمة للنشر والتوزيع ، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م ، ص ١٣- ٣٥ .

(٢) انظر فى ايضاح هذه القضية ومتعلقاتها (الناسخ والمنسوخ) :

د. مصطفى شلبى، أصول الفقه الاسلامى ، بيروت: دار النهضة العربية ، ١٩٧٤، ص ص ٥٤٧ - ٥٦٩ .

(٣) انظر فى هذا السياق مجموعة التقارير المقدمة حول التعامل مع النص القرآنى بصدد بحث العلاقات الدولية فى الاسلام (تقارير مجموعة الأصول) ، انظر كذلك الاشارات المتفرقة فى ثنايا هذا البحث والتى تتعلق بالخبرة الاجرائية للبحث فى الأصول .

بمعنى أن كلا منهما يكمل الآخر ويفسره ، فالسنة تبع للكتاب ، والفصل بينهما قد يورث خللا فى التعامل ، وهذه واحدة من الاشكالات التى تحدد صلة السنة بالقرآن، وعناصر التكامل بينها ومجالاتها [1] . ومن ثم فان الحديث - ليس كما يقول البعض- مصدرا يلى القرآن ، وانما هو والقرآن مصدران متساويان ، والفرق بينهما فى الاثبات، فالقرآن وبحفظ الله لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، أما الحديث بما دخل عليه من زيف يحتاج الى فحص وتمحيص فان ثبت وتأيد فهو حكم الله ... وإلا فكيف يكون هناك ترتيب تنازلى بين ما يصدر عن الارادة الشارعة الواحدة ، الا اذا حددت هى هذا الترتيب ، وهو مالم يأمرنا به الله ، بل أن النصوص تزكى المساواة، ولكن بعض الوحى يتلى فيكون كتابا وبعضه لايتلى فيكون سنة .. [2] واذا كان الفصل بينهما يورد الخلل، فالتمييز بينهما أولى وأصح دون اهمال لحقائق العلاقة بينهما كمصدرين متكاملين .

وصعوبة اخرى - وليست اخيرة - تشير الى ذلك التنوع فى التفاسير واختلاف مذاهبها وتعدد مدارسها وتنوع مناهجها والتباين فى كثير من الاحيان بين اهتماماتها واتجاهاتها ، فمنها مايهتم بالجانب اللفظى واللغوى والمناحى الأدبية البلاغية من النص القرآنى ، بينما تعول اخرى على جانب المحتوى والمعانى والمضامين ، وهناك بعض التفاسير التى تهتم بتفسير النص القرآنى بالمأثور بالسنة أو بأقوال الصحابة والتابعين ، بينما تنطلق تفاسير اخرى بالتعامل العقلى كأداة تحقق عمق التفسير وفهم كتاب الله سبحانه وتعالى ، وأكثر من هذا وذاك فهناك تفاسير مذهبية تتسم بالتحيز ، اذ تتخذ مواقف مذهبية مسبقة تحاول أن تطبق النص القرآنى على أساسها ، فتلوى عنق النصوص بما يوافق مذهبها الذى نعتقده بعناصر وأدوات ومعان تؤكد التكلف الشديد والتعسف فى التأويل ، وهناك تفاسير اخرى - تحاول جهدها - البعد عن مزالق التحيز

---

(١) فى هذا السياق يمكن مطالعة مجموعة من الاشارات ذات الأهمية :

مصطفى السباعى ، السنة ومكانتها فى التشريع الاسلامى ، دمشق : المكتب الاسلامى ، ط ٢، ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م .

د. شعبان محمد اسماعيل ، التشريع الاسلامى : مصادره وأطواره ، القاهرة : د.ن ، ١٩٧٧ م، ص ١١٨ وما بعدها .

انظر أيضا : تلك الرسالة القيمة للامام السيوطى ، مفتاح الجنة فى الاحتجاج بالسنة ، القاهرة : مطبعة السلفية نشر محب الدين الخطيب ، ١٤٠٠ هـ، ص ٣ - ٤٥ .

(٢) د. محمد طلعت الغنيمى ، قانون السلام فى الاسلام : دراسة مقارنة ، الاسكندرية : منشأة المعارف ، ١٩٨٩ ، ص ص ١١٦ - ١١٩ .

تعود لنصوص الكتاب مفتقرة اليها غير مستظهرة بها ، يستنطق القرآن نفسه ، لاينطق باسمه ، يقيس الرأى على الرأى لا الرأى على القرآن . اتجاهات كثيرة ومختلفة سواء فى تعدد دوائر اهتمامها أو فى اختلاف مناهجها ووسائلها أو من حيث مقاصدها فى نصرة مذهب أو خلافه [1] ، هذا بدوره يفرض صعوبات اخرى اضافية على أى باحث غير متخصص فى هذا المجال ، محاولا استقاء رؤية تنظيرية من تلك التفاسير على مختلف اتجاهاتها ومناهجها ومقاصدها ، يتبنى بعضا منها أو بعض تفسيراتها ، متحفظا على أخرى ، مستبعدا بعضها ، مثبتا اخرى ، كل ذلك على أساس من قواعد هادية وضوابط محددة وشروط جامعة [2] . واذا كانت هذه الصعوبات تتضح بصورة أكبر وقد تؤدى الى أخطاء متراكمة اذا ماعولت على أحد تلك التفاسير واكتفيت به ، أو اكتفيت بعناصر التفسيرات الجزئية ، التى تتتبع الآيات بصورة فنية متتبعا كلماتها ومعانيها واعرابها ، ومواطن البلاغة فيها ... وغير ذلك من أمور ، فتلك التفسيرات الجزئية على أهميتها وضرورتها قد يصعب الاقتصار عليها والوقوف عندها [3] .

وآخر تلك الصعوبات التى يجب التنويه اليها ، رغم انها ليست الاخيرة ، تتعلق بصعوبات عملية التنظير والتكامل بين مستوياتها ، فالتنظير لموضوع شديد التشابك والتعقيد مثل العلاقات الدولية فى الاسلام ، لايقف عند حد الجمع الميكانيكى بين الآيات الخاصة بالموضوع وتقصى تفسيراتها فحسب ، ولكن يتعدى ذلك الى أقصى الآفاق التنظيرية ومداها ، فلاتجعل فحسب من الآيات التى اصطلح المتخصصون على أنها آيات الأحكام موضوعا له ، ولكن يتعامل مع معظم - ان لم يكن كل- امكانات النص القرآنى فى القصص القرآنى الذى يسهم برسم نماذج تاريخية قرآنية تحقق مقصد الاعتبار كهدف منهجى وامكانات بناء النسق للسيرة ووقائعها من الآيات القرآنية وتفسيراتها المعتبرة وتوابعها .

الآفاق التنظيرية تؤكد ضرورة نسبة الرؤية الاسلامية للعلاقات الدولية الى الحقائق الكلية لقواعد رؤية عقيدية تجاه : الانسان والكون والحياة ، تجاه الزمان والمكان ، هذه النسبة وذلك التناسب يفرض رد هذه الرؤية باعتبارها تتعلق بأحد الجوانب الحضارية

---

(١) باقر الصدر ، المدرسة القرآنية ، بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، ط ٢، ١٩٨١ ،ص ١٢ .

(٢) انظر : محمد الطاهر بن عاشور ، تفسير التحرير والتنوير ، تونس : الدار التونسية للنشر ، ١٩٨٤ ، الكتاب الأول ، المجلد الأول ، ص ص ٣٨ - ٤٥ وقد عالج فى المقدمة الرابعة فى تقديمه لتفسيره القرآنى حول أهم المقدمات المنهجية ، والمعنونة " فيما يحق أن يكون عرض المفسر " فطالعه هو نفيس يفيد فى فهم هذه العبارة فهما دقيقا .

(٣) انظر فى هذا السياق الجزء الذى يعالج " القرآن بين التفسيرات الجزئية والتفسير ذا المنهج الموضوعى " من هذا البحث .

على امتدادها الى تلك الرؤية الكلية، ورؤية كلية تتعلق بمقاصد الشريعة الكلية التى تبحث عن جواهر الأفعال لا اشكالها فحسب ، ورؤية كلية تتعلق بالسنن الحاكمة والضابطة للحركة الحضارية ، كل ذلك فى ضوء استكناه عناصر هذه الرؤية واسهاماتها فى بناء مجموعة أو ان شئت الدقة - منظومة - من الانساق القياسية والمفاهيم الأساسية والفرعية . التنظير ، اذا ، لايقتصر على جانب هنا أو هناك بل له مستوياته ، الجمع بين هذه المستويات فى رؤية واضحة المعالم متسقة العناصر محددة المقاصد صعوبة ، بل صعوبات، تفترض ضرورة استثمار امكانات النص القرآنى بعناية ودقة ومنهج قويم للاجابة على اشكالات الواقع المتجددة [1] .

يبقى بعد ذلك الاشارة الى محاولة حل معظم هذه الاشكالات المختلفة عن طريق الاجراء وهى صعوبة متميزة ترجع فى الحقيقة الى طول عهد الباحثين فى الاهتمام بشطر التنظير فى المنهج واهمال شطر التطبيق أو الاجراء ، خاصة عندما يتعلق البحث بموضوع له الكثير من الاشكالات لاتتعلق فحسب بجانب التنظير ، بل قد يتعلق معظمها بجانب التطبيق ، مثل موضوع " العلاقات الدولية فى الاسلام " . جانب التطبيق أو الاجراء يتعلق بثلاثة مستويات على الاقل كل منها له صعوباته :

الأول : بناء الموضوع فى عناصر مترابطة فى سياق فكرة حاكمة ضابطة .

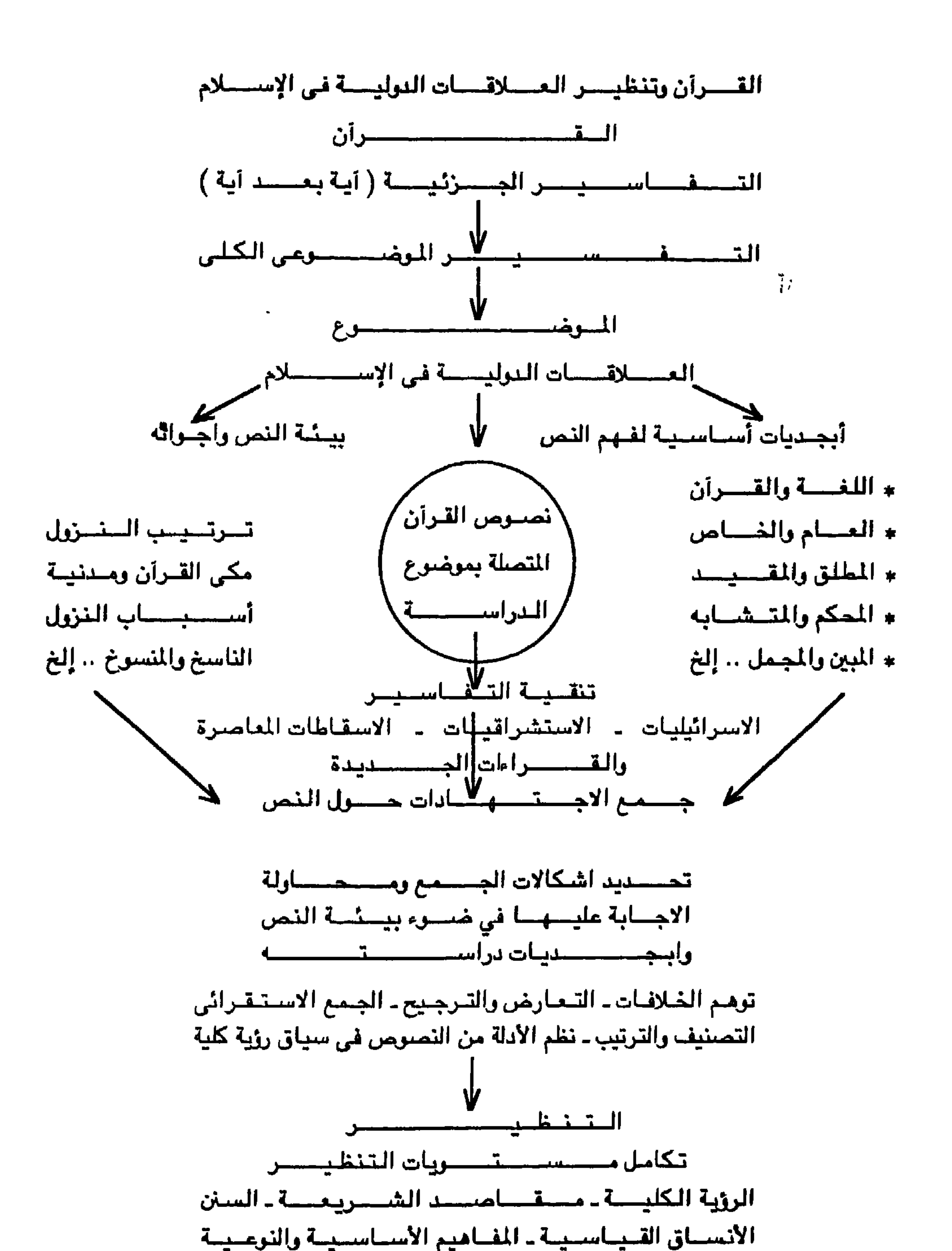
الثانى : تحديد الآيات المختلفة والمرتبطة بموضوع البحث وفق معايير محددة ، وكذا اختيار التفاسير المعينة على فهم تلك الآيات وفق معايير متعددة وضوابط واضحة .

الثالث : ضرورة ضرب الامثلة من النص القرآنى بما يحقق وحدة بناء الموضوع ، ووضوح الرؤية ، وعناصرها المتكاملة فى ضوء فقه أبجديات التعامل مع النص والجمع بين النصوص المختلفة .

هذا كله يتيح لنا وفى ضوء هذه الصعوبات الاشارة إلى خطوات بناء الموضوع فى الشكل الآتى:

---

(١) انظر أيضا معالجة الجمع بين النصوص والاجتهادات حولها فى المواضع الخاصة بها فى هذا البحث.



** القرآن الكريم ، مدخل للتعامل مع التنظير للعلاقات الدولية بين المسلمين وغيرهم · اجراءات بحثية .

القرآن وتنظير السنة :

القرآن كتاب الله المنزل وكتاب الاسلام ، أنزله الله تعالى للناس كافة على لسان نبيه محمد صلى الله عليه وسلم ﴿وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربى مبين﴾ [1] ، وهو كتاب ليس على شاكلة المؤلفات من الكتب ، ذلك ان الكتب يصار الى تأليفها أو دراستها فنجد أن جميع مافيها من معلومات وأفكار ودلائل يدور حول "موضوع بعينه" بأسلوب تأليفى وبصورة منسجمة ، ولأجل ذلك فالدارس الذى ليس له عهد بالقرآن اذا أراد أن يدرسه لأول مرة فانما يتناوله وهو على ظن أنه " كتاب " على غرار عامة الكتب التى اعتاد قراءتها، قد حدد موضوعه المنشور ثم قسمه الى أبواب وفصول ، وكذلك فقد يظن أن هذا الكتاب قد تناول كل شعبة من شعب الحياة الانسانية على وجه الاستقلال بالبحث والعرض ليسرد مايتعلق بها من احكام وتعاليم بترتيب مسلسل ، إلا أن الدارس له أو الباحث فيه اذا بدأ يتصفح هذا الكتاب يفاجأ بعكس ماكان يتوقعه ، فيجد أسلوبا لم يألفه من قبل اذ يرى فيه مجموعة من المسائل العقيدية والتعاليم الخلقية ، والحقائق القيمية ، والأحكام الشرعية ، واشارات دعوية ونصيحة ، والعبرة والاعتبار، والنقد والتقويم ، والزجر والتخويف ، والترغيب والترهيب ، والحجج والشواهد ، والقصص التاريخى ، واشارات الى آيات الله فى الكون وتأكيد على سننه فى الآفاق والأنفس والمجتمعات ، كل ذلك يتنوع بيانه بين حين وحين يبدأ ويعاد بوجوه متباينة وأساليب منوعة، ربما بل وغالبا فى مواضع متفرقة ، كما أنه بينما يطرق موضوعا فاذا به يولى وجهه شطر موضوع ثان وثالث، بل قد يكون الأمر أغرب حين يبتدىء الكتاب فى آياته وسوره موضوعاً ثم يتخلله موضوع آخر ، كما يتبدل المخاطب والمتكلم بين حين وآخر وتتجه المحاورة الى جهات مختلفة مرة بعد اخرى [2] .

أما التقسيم الى موضوعات ومباحث وأبواب وفصول فلا عين له ولا أثر ، واذا نوقش فيه بعض من التاريخ أو مسائله ، لم يناقش ذلك على الأسلوب السائد لكتابة التاريخ ، . . . واذا ذكر الانسان ومافى العالم من وجودات لم يذكر على منهج العلوم الطبيعية أو على سننها ، واذا تطرق الموضوع الى مناحى الحياة الحضارية ومنها مسائل الحياة السياسية أو العلاقات الدولية . . لم يسلك ذات المسالك فى البيان والتبيين أو فى الفحص والتمحيص ، وإذا أتى على ذكر من الاحكام ذات الطابع التشريعى لم يأت بصياغة يعتادها أصحاب التشريع وعلماء التقنين أو نحوها فى هذا المجال، واذا

---

(١) الشعراء / ١٩٥ .

(٢) أبو الأعلى المودودى، المبادىء الأساسية لفهم القرآن، القاهرة :دار التراث العربى، د.ت ، ص ص ٣-٤

عرضت تعاليمه فى مداخل الاخلاق وحقائق القيم واستقامة السلوك يختار من الانماط مايغاير سائر ماكتب ودون فى هذا الباب أو فى ذلك المساق .

وإن الدارس - للوهلة الأولى - اذا وجد هذا وأمثاله على غير ماألفه من أساليب الكتابة وأنماط البيان .. تأخذه الدهشة مستشعرا بنظره - ببادى الرأى - أن هذا الكتاب يتوهم نقصان ترتيبه ويعوزه التنسيق . والأمر على هذا يتراوح بين الدارس الذى لم يؤمن بهذا الكتاب ، وربما لايريد من دراسته إلا اثارة الشبهات ، يجد مادته للطعن واثارة الاعتراضات المتنوعة حول ذلك الكتاب ، اذ يجد فى توهمه فقدان الترتيب والتنسيق ، متسعا لبلوغ غاياته وتحقيق مآربه ، وأما المؤمن به فتتجاذبه المواقف والاطوار فتارة يطمئن قلبه الى تفسيرات عديدة لتوهم عدم وجود التناسق وتارة اخرى يستسلم لفكرة الشذور المتناثرة ، فتصبح كل آية من آياته معزولة عن السياق العام وتعود آياته مسرحا لابتكار المعانى التى تخالف مراد العزيز الحكيم [(١)] .

ان هذا التميز فى هذا التناول - ومع التفحص والتدبر - انما يعنى المغايرة لكافة الكتب ، وعلى الرغم من هذا امتاز بنسقه وتنسيقه ، بوضوحه وبيانه الا أن ذلك فى حقيقة الأمر انما يشير بدوره الى منهج متميز فى فقه النصوص القرآنية وتدبر معانيها وأبجديات منهجية اساسية .

وواقع الأمر أن النظم القرآنى أشار الى حقيقة تنزيل القرآن منجما فى ثلاث وعشرين سنة منها ثلاث عشرة بمكة على الرأى الراجح وعشر بالمدينة ، وجاء التصريح بنزوله مفرقا فى قوله تعالى " وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا " أى جعلنا نزوله مفرقا كى تقرأه على الناس على مهل وتثبت ونزلناه تنزيلا بحسب الوقائع والأحداث [(٢)] .

وتنزيل القرآن منجما له من الحكمة بما يشير الى التفاعل المستمر بين النص والمؤمن، تفاعلا يؤكد الارتباط بين النظر والعمل ، وقد كان هذا النزول المنجم يسهم فى بناء النفوس وفق سنن التغيير الحضارى معتبرا الواقع آنذاك وخصوص الحال ، ووفق سنة التغيير الرئيسية " ان الله لايغير مابقوم حتى يغيروا مابأنفسهم " وبما يحقق عمارة الأمة

---

(١) المرجع السابق ، ص ٤ - ٥ ، انظر أيضا : ابو الأعلى المودودى ، مقدمة ترجمة القرآن ، الرياض: مطبوعات جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية ، ١٩٧٦ ، ص ص ٩ ، ١٤ .

(٢) لاسراء / ١٠٦ .

وانظر فى نزول القرآن منجما وحكمة ذلك : محمد صادق قمحاوى ، الايجاز والبيان فى علوم القرآن ، القاهرة : مكتبة عالم الفكر ، ١٩٨٠ ، ص ص ٨٧ - ١٠٤ .

المختصة بالشهود الحضارى وتحقيق عناصر الخيرية فيها وقواعد الفاعلية من اعتقاد راسخ ، وعلم حق على صواب ، وعمل طيب صالح مصلح.

فكانت آيات القرآن تتنزل على الرسول وعلى الجماعة المؤمنة تعايشهم فى كل موقف ، وكان هذا النزول المنجم أدعى وآكد للدلالة القاطعة أن القرآن الكريم تنزيل من حكيم حميد ، فهذا القرآن الذى نزل منجما ، تنزل الأية أو الآيات على فترات يقرؤه الانسان فيجده محكم النسج دقيق السبك مترابط المعانى رصين الأسلوب متناسق الآيات والسور قال تعالى ﴿كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير ﴾[1] ولو كان هذا القرآن من كلام البشر ، قيل فى مناسبات مختلفة وأحداث متغيرة ووقائع متنوعة وحادثات متبدلة لوقع فيه التفكك حتما والانفصام لزوما وعدم الاتساق ضرورة ، واستعصى أن يكون بينه هذا التوافق والانسجام والاتساق وتنزيهه عن الاختلاف ﴿ولو كان من عند غير ا لله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ﴾ [2] .

وغاية القول فى هذا السياق إن التنزيل المنجم كان يشير الى عملية التربية الحضارية ضمن عملية تغيير ممتدة فى مسايرة الحوادث والتدرج فى التشريع ، فما كان ليسلس قياد الناس طفرة للدين الجديد لولا أن عالجهم القرآن بحكمه واعطاهم من دوائه الناجع جرعات .. وكلما حدثت حادثة بينهم نزل الحكم فيما يبين ويرشدهم الى الهدى ويضع لهم أصول التشريع حسب المقتضيات والأحوال أصلا بعد آخر ، فكان هذا تعاملا نفسيا يراعى الواقع ويعتبره ، وكان القرآن يتنزل وفق الحوادث التى تمر بالمسلمين فى جهادهم الطويل لاعلاء كلمة ا لله كأنه يعايشهم وهم يعيشون به ، ولهذا كله ادلة من نصوص القرآن اذا تتبعنا مكيه ومدنيه وقواعد تشريعه [3] .

---

(١) هـود / ١ .

(٢) النساء / ٨٢ .

(٣) مالك بن نبى ، الظاهرة القرآنية ، ترجمة : عبدالصبور شاهين ، تقديم محمد عبدا لله دراز ، محمود محمد شاكر ، اصدار ندوة مالك بن نبى ، بيروت : دار الفكر ، ١٩٨١، ص ص ١٧٣ ـ ١٧٧ .

انظر ايضا ، الشيخ احمد بن عبدالعزيز المبارك ، نزول القرآن ، كتاب الأصالة، ضمن : ملتقى القرآن الكريم : محاضرات وملتقى الفكر الاسلامى الخامس عشر ، الجزائر : ٢ ـ ٨ ذوالقعدة، ١٤٠١ هـ ، ١ ـ ٧ سبتمبر ١٩٨١، قسنطينة ١٩٨٣ ، جـ ١ ، ص ص ٤٥ ـ ٤٦ .

انظر كذلك : محمد أبو زهرة ، المعجزة الكبرى (القرآن) ، القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٧٠ ، ص ١٢٦ .

القرآن بين التفاسير الجزئية والنهج الموضوعي في التفسير:

نعني بتلك التفاسير الجزئية للقرآن تلك التى تتبع منهجا يتناول المفسر من خلاله القرآن الكريم آية فآية وفقا لتسلسل تدوين الآيات فى المصحف الشريف ، ووصف هذا التفسير بالجزئى [1] ، لايغض بأى حال الطرف عن أهميته القصوى وترتب بعض الأخطاء من جانب المفسر من جراء الاقتصار عليه لايعنى بأى حال تجاهله، فهذه التفسيرات الجزئية هى فى مقام المقدمة للتفسير الموضوعى، اذ يعد - ان صح الاستئناس بتلك القاعدة فى هذا المقام - من مقدمات الواجب لهذا التفسير الموضوعى الذى لايتم إلا بها ٠

فالمفسر فى هذا السياق يسير مع المصحف مفسرا آياته بل وكلماته تدريجيا مستخدما ادواته ووسائل للتفسير من جمع المأثور سواء بلحظ آيات اخرى تشترك مع تلك الآية فى مصطلح أو مفهوم دون اغراق فى ذلك وبالقدر الذى يلقى الضوء على مدلول الآية المراد تفسيرها ، مع أخذ السياق الذى وقعت تلك الآية ضمنه بعين الاعتبار ، غير أن اتباع هذه القواعد أو السمات يتم من خلال هذه التفسيرات الجزئية على نحو متفاوت ومتعدد ومتنوع من حيث درجة ودائرة اهتمام التفسير وصاحبه٠ ولاشك أن التفسيرات الجزئية المشار اليها تشكل أوسع وأكمل صور هذا التفسير التى انتهت اليها، فهذه التفسيرات الجزئية تدرجت تاريخيا الى أن وصلت الى مستوى الاستيعاب الشامل للقرآن الكريم بهذه الطريقة وبذلك المنهج ، دون أن يعنى ذلك أن التفاسير المتأخرة زمنيا قد اعتمدت كلية على السابقة عليها وان اضافت إليها على نفس منهجها وطريقتها ٠

ولاشك أن هذا التفسير الجزئى قد وجد بداياته على عصر النبى صلى الله عليه وسلم، اذ كان يُسأل عن معانى آيات بعينها فيدلى بتفسيرها ، وكذا كان الأمر على عهد الصحابة والتابعين على مستوى شرح جزئى لبعض الايات القرآنية وتفسير

---

(١) من الجدير بالذكر أن باقر الصدر أسمى تلك التفسيرات التى قامت على تفسير القرآن آية فآية، بالتفسيرات التجزيئية وتسميتها بالجزئية أولى فى هذا المقام ذلك أن المتابعة للآيات القرآنية وتفسيرها آية فآية حسب وضعها فى المصحف ليس تجزيئاً . انظر باقر الصدر ، المدرسة القرآنية ، مرجع سابق ، ص ٩ ، بينما اسماها زاهر عواض الالمعى بأنها التفسير التحليلى وهو وصف وتسمية لها مايسوغها ، اذ يقصد المفسر الى الآيات القرآنية حسب ترتيبها فى التلاوة ، وكما هى مدونة فى المصحف الشريف ثم يفسرها بتحليل وتفصيل، كاشفا عن كل مايريد منها من معان وأوجه ، انظر فى هذه المعانى :

- زاهر عواض الالمعى ، دراسات فى التفسير الموضوعى للقرآن الكريم ، الرياض ، د٠ن ، ١٤٠٥ هـ ، ص١٨ ٠

مفرداتها ، وكلما امتد الزمن ازدادت الحاجة إما بحكم رغبة هؤلاء المفسرين فى حفظ الذكر فهما وتدبرا ، أو بحكم مطالب الواقع وتجدد حوادثه ، فانتهى التفسير ليتخذ أشكال تفاسير متكاملة للآيات والسور القرآنية مثل تفسير الطبرى ، وتفسير ابن كثير . . . وغيرها فكتبت هذه التفاسير منذ أواخر القرن الثالث واوائل القرن الرابع الهجرى لتتوالى وتتتابع ، ومثلت فى صورها المتكاملة تلك تطورا يمثل أوسع صورة للمنهج الجزئى فى التفسير .

من هنا توسع هذا النهج فى التفسير ليسد الحاجات ، تبعا لما اعترض النص القرآنى من غموض ناتج عن ابتعاد الناس عن لغة القرآن وعن معانيه بمرور الزمن وازدياد الفاصل الزمنى ، ناهيك عن تراكم القدرات وتجدد التجارب وتطور الحوادث والأوضاع وتنوع الظروف والحادثات والوقائع .

ووفق ما أشرنا اليه - فيما سبق - فان هذا النهج لايغض النظر عن سائر الآيات الأخرى بل أنه يستعين بآيات اخرى مقام الآية المراد تفسيرها ، كما يستعين بالاحاديث والمرويات فى سياقها ، إلا أن ذلك لاينهض ليكون تفسيرا موضوعيا ، وإن شكل ذلك نواته ، فغالبا ماتكون الاستعانة بالآيات الأخر محددة الهدف محدودة القصد الذى ينصرف غالبا للكشف عن المدلول اللفظى الذى تحمله الآية موضع التفسير ، غاية المفسر اذاً وفق هذا المنهج ايضاح الآية وفهم مدلولها بكل الوسائل الممكنة ، أى أن الهدف فى هذا السياق لايزال جزئيا يقف عند حدود تلك الآية من النص القرآنى لايتجاوزها غالبا [1] .

ضمن هذا المنهج التفسيرى تتعدد التوجهات فى مدارس التفسير ومناهجه ، فمنها ما ينتمى الى المنهج النقلى فى التفسير ، ومنهج السنة النبوية للتفسير ، والمنهج اللغوى والمنهج العقلى والاجتهادى والتفسير الاشارى ، وغيرها من مناهج التفسير ، والتى لايعنى الوصف أن التفسير يقتصر عليه فان التفاسير غالبا ماتتبع أكثر من منهج معين ولكن تكون الغلبة لمنهج بعينه .

والتفسيرات الجزئية ، كما سبق القول ، تطورت من الناحية الزمنية ، فوقعت وجمعت فى فترات زمنية متفاوتة فمنها القريب من تفتح الرسالة مع عصر التدوين ، ومنها ماهو حديث ، وتتوالى محاولات التفسير القرآنى فترة بعد أخرى [2] .

---

(١) باقر الصدر ، مرجع سابق ، ص ١١ ومابعدها .

(٢) انظر مختلف الكتب التى تعرض لمدارس التفسير الجزئى أو التحليلى فى تطوره وتنوع مناهجها: الشيخ خالد عبد الرحمن العك ، أصول التفسير وقواعده ، بيروت : دار النفائس ، ط٢، ١٩٨٦ ، ص ١٠٧ ومابعدها . إذ يشير الى المنهج النقلى واللغوى والعقلى والاجتهادى والاشارى فى عملية التفسير ، محمد

وهذا بدوره يعنى الاشارة الى مسألة اجرائية [1] تتعلق بموضوع البحث فى العلاقات الدولية فى الاسلام والتى تعنى ضرورة أن تكون هناك مجموعة واضحة من المعايير فى اختيار التفاسير التى تشكل مادة البحث وتراكم معلوماته فى المناحى المختلفة للموضوع :

١ - ضرورة أن تمثل العينة المختارة من التفسير مدارس التفسير المختلفة ومناهجها دون استبعاد لأى منها ، وأن يتم الاستبعاد على ضوء افادة الموضوع منها عند كتابة البحث .

٢ - واذا كان ماسبق يمكن الاطلاق عليه " التمثيل المدرسى والمنهجى للتفاسير " - ان صح ذلك الاطلاق - فان المعيار الثانى ينصرف الى حقيقة " التمثيل الزمنى للتفاسير" وتطوراتها ، فهو يشتمل على التفسيرات الشائعة القديمة نسبيا ، دون أن يهمل التفاسير الحديثة نسبيا ، بل يحاول متابعة الحديث منها ، لأن الظن الراجح فى هذا المقام يشير الى تعرض مثل هذه التفاسير لقضايا مستحدثة ترتبط بالعلاقات بين

حسين الذهبى ، التفسير والمفسرون ، القاهرة : مكتبة وهبة، ط٤ ، ١٩٨٩ ، ج١، ج٢ ، وهى دراسة متقصية لتلك النوعية من التفاسير ، انظر أيضا : د. محيى الدين بلتاجى ، دراسات فى التفسير واصوله ، قطر - الدوحة : دار الثقافة ، ١٩٨٧ ، انظر بصفة خاصة تطور التفسير ومدارسه واتجاهاته ، ص ٤١ ومابعدها، الشيخ محمد الفاضل بن عاشور ، التفسير ورجاله ، مجمع البحوث الاسلامية، القاهرة ، السنة الثانية ، الكتاب ١٣ ، مايو ١٩٧٠ م - ربيع الاول ١٣٩٠هـ .

- انظر كذلك : محمد عبد العظيم الزرقانى ، مناهل العرفان فى علوم القرآن ، القاهرة : دار احياء الكتب العربية : عيسى البابى الحلبى ، ط٣ ، ١٣٧٢ هـ، انظر بصفة خاصة مدارس التفسير والمفسرين ، ص ٤٧٠ - ٥٧٤، وكذلك : محمد ابراهيم شريف ، محاضرات فى تاريخ تفسير القرآن الكريم: اتجاهاته ومناهجه، القاهرة:كلية دار العلوم، قسم الشريعة، ١٩٨٠- ١٩٨١؛ د. مصطفى الصاوى الجوينى ، مناهج فى التفسير، الاسكندرية ، منشأة المعارف ١٩٧١ وفى التفسير بالمأثور وأثر العلوم المستحدثة والمنقولة فى التفسير ؛ انظر: محمد الصادق عرجون ، القرآن الكريم : هدايته واعجازه فى أقوال المفسرين ، القاهرة : مكتبة الكليات الازهرية ، ١٩٦٦ ، ص ١٧٩ ومابعدها .

- انظر أيضا : مصطفى محمد الحديدى الطير ، اتجاه التفسير فى العصر الحديث ، القاهرة : مجمع البحوث الاسلامية ، السنة ٧ ، العدد ٨ ، ربيع الأول ١٣٩٥ هـ - ابريل ١٩٧٥ م .

- وقد أثبت الامام حسن البنا مقدمة ضافية موجزة عن علم التفسير نشأته وتطوره ومدارسه : حسن البنا مقاصد القرآن الكريم ، القاهرة : دار الشهاب، ١٩٨٧ ، ص ص ٥ - ٢٧ .

(١) انظر فى ذلك جملة التقارير المختلفة لمجموعة الأصول فى بحث العلاقات الدولية فى الاسلام والتى كانت تتابع القضايا الكلية الخاصة بمعايير اختيار التفاسير ومتابعة العمل فى ذلك .

المسلمين وغيرهم ، وهو أمر قد لانجد اشارات معينة فى التوجه حيال هذه القضايا ضمن التفاسير القديمة نسبيا .

٣ - والتفاسير اذا كانت تجعل مهمتها تفسير الآيات مباشرة ، فان هناك مجموعة من المصادر المكملة فى هذا السياق بعضها يتعلق بعلوم القرآن المختلفة ، وبعضها يتعلق بالكتابات الفقهية ضمن أبواب تتعلق بموضوعات البحث وعناصره ، وبعضها ينصرف الى الكتابات الحديثة فى نفس موضوع البحث أو أقرب اليه وقد احتوى على آيات وتفسيراتها رتبت عليها آراء وتوجهات حيال القضايا المختلفة .

هذه جملة المعايير التى تشير الى طريقة تجميع المادة المفسرة للنصوص القرآنية التى تعتبر فى حقيقتها المادة الخام للنهج الموضوعى فى التفسير الذى يجعل من الموضوع نقطة انطلاقة دون الاستئناس بالحقيقة القرآنية الواحدة ، والوحدة الموضوعية للسورة الواحدة بما يحقق كمالات هذا التفسير الموضوعى .

ومن هنا فإن فهم النهج الموضوعى فى التفسير [1] ، ينصرف الى ثلاثة انحاء من الواجب ملاحظتها بل وضرورة الجمع والربط بينها جميعا هذا من ناحية ، ومداخل التفسير الجزئى الأخرى من ناحية اخرى بما يحقق عناصر الوضوح والتنظيم باعتبارها مقاصد اساسية لعملية التنظير وانجازها على نحو منهجي، هذه الأنحاء الثلاثة تتمثل فى :

١ - اعتبار القرآن الكريم وحدة كلية موضوعية واحدة [2] .

---

(١) انظر فى التفسير الموضوعى معناه ومبناه وغاياته : باقر الصدر مرجع سابق ، ص ١٢ ومابعدها. زاهر عواض الالمعى ، مرجع سابق ، عبد الحى الفرماوى ، البداية فى التفسير الموضوعى (دراسة منهجية موضوعية)، القاهرة ، د.ن ، ١٩٧٦ ، ص ٣٩ ومابعدها ، وأيضا :

د. عبد الغنى الراجحى ، آدم عليه السلام كما تحدث القرآن الكريم . مع مقدمة فى التفسير الموضوعى للقرآن الكريم ، القاهرة : مؤسسة مكة المكرمة ، د.ت، ص ٢٣ - ٢٥ .

(٢) القرآن كالجملة الواحدة مبدأ تقرر لدى من يعرف أنه لاتعارض بين نصوصه يقول البيهقى نقلا عن ابى سليمان الخطابى أنه قال " القرآن كله بمنزلة الكلمة الواحدة ، وماتقدم نزوله وماتأخر فى وجوب العمل به سواء بين الأول والآخر ... " انظر : الامام الحافظ أبى بكر أحمد بن الحسين البيهقى ، الجامع لشعب الايمان ، تحقيق : د. عبد العلى عبد الحميد حامد ، بومباى - الهند : الدار السلفية - دار الريان للتراث (القاهرة) ، ١٩٨٦ ،ج٢ ، ص ١٠٣، وكذا يعبر عن نفس المعانى وربما بنفس الكلمات باعتبار القرآن كالكلمة الواحدة ، .. قال ابن العربى فى بعض كتبه : " ارتباط آى القرآن بعضها ببعض حتى يكون كالكلمة الواحدة منسقة المعانى ، منتظمة المبانى ، علم عظيم ... (نقلا عن : مصطفى صادق الرافعى ، اعجاز القرآن ، القاهرة : المكتبة التجارية ، ط٨ ، ١٩٦٩ ، ص ٢٧٧ (هامش) . ويؤكد د. فاروق أحمد

٢ - السورة القرآنية الواحدة تمتلك عناصر متتابعة متناسبة ومتكاملة تؤكد الوحدة الموضوعية لها [(١)] .

٣ - الانطلاق من الموضوع المحدد والمرتبط بأى من مناحى الحياة وعوالمها المتعددة لتأصيل الرؤية والموقف فى نسق تنظيرى متكامل مثل : (الجهاد- الدعوة - القتال ... الخ [(٢)] .

فالمستوى الأول يؤكد عدم التعارض بين أى من آيات القرآن بعضها وبعض ، وسوره وأحكامه وقواعده ، فالقرآن كالجملة الواحدة ، بما يؤكد عناصر التكامل والتعاضد والتساند مابين نصوصه المفضية الى وحدة القرآن فى نظمه وسياقاته ومعانيه ومقاصده ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ﴾ [(٣)] .

أما المستوى الثانى فيتأكد من خلاله شأنه شأن التفسيرات الجزئية ، أن الآية الواحدة "وحدة تحليلية قابلة للتفسير " ، إلا أنها لاتقف عند هذا الحد اذ تجعل من عناصر السياق ومتابعتها منهجا مأمونا ، يتأكد من خلاله عدم اقتطاع الآية من سياق السورة، فينظر الى سور القرآن كوحدة موضوعية وان تنوعت اساليبها وقضاياها ، كما أن الحرص فى هذا السياق على متابعة أجواء السورة الواحدة أمر من الاهمية بمكان

حسن هذه المعانى كأولى قواعده المنهجية للباحث فى القرآن والسنة ، اذ يؤكد وجوب الرجوع للقرآن الكريم كله لمعرفة حقيقة قرآنية واحدة ، انظر فى هذا السياق د. فاروق أحمد حسن ، قواعد منهجية للباحث عن الحقيقة فى القرآن والسنة ، الاسكندرية : دار الدعوة ، د.ت ، ص ص ٣ - ١٥ . وكذلك فمن وجوه الدقة فى النص القرآنى استحالة تفسير صيغة من صيغه أو عبارة من عباراته مبتورة من سياقها الخاص فى الآية والسورة ومن سياقها العام فى المصحف كله .. " انظر د. عائشة عبد الرحمن ، القرآن وقضايا الانسان ، بيروت : دار العلم للملايين ، ط ٥ ، ١٩٨٢ ، ص ٣٢١ . ولاشك أن هناك مجموعة من القضايا تتعلق بالتفسير الموضوعى أو ماأسمى المنهج البيانى فى تفسير القرآن الكريم ، انظر فى ذلك : د. كامل على سعفان ، المنهج البيانى فى تفسير القرآن الكريم ، القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٨١ ، وحدة السورة والموضوع ص ١٣١ ومابعدها ، ص ١٦٣ ومابعدها .

(١) محمد محمود حجازى ، الوحدة الموضوعية فى القرآن الكريم ، القاهرة : دار الكتب الحديثة، ١٩٧٠ ، ص ٣١ ومابعدها ، وهذا الكتاب قيم فى أفكاره ، وكذلك يجب النظر فى الوحدة الموضوعية للسورة والتى تشير الى جملة الوشائج اللفظية والمعنوية التى تربط اجزاء السورة ، د. محمد عبد الله دراز ، النبأ العظيم : نظرات جديدة فى القرآن ، الكويت : دار القلم ، ١٩٥٧ ، ص ١٥٨ ومابعدها .

(٢) انظر نموذجا لهذا التفسير : كامل سلامة الدقس ، آيات الجهاد فى القرآن الكريم : دراسة موضوعية وتاريخية وبيانية ، الكويت : دار البيان ، ١٩٧٢ .

(٣) الشعراء / ١٩٥ .

يحقق عناصر الضبط فى الرؤية ويبحث فى تناسب الآيات فى السورة الواحدة ، وربما فى تناسب سور القرآن واحدة بعد الأخرى . وفى هذا السياق قد يرى الباحث فى موضوع يتتبع علاقة المسلمين بغيرهم فى ضوء تأصيل رؤية اسلامية للعلاقات الدولية ، أن اقتطاع آيات من سورتى الانفال والتوبة ومتابعة تفسيرها قد يؤدى الى خلل فى رؤية التفسير ، ولايصلح الى نهج متابعتها الا باعتبارها وحدات موضوعية اذ تدور كلتا السورتين حول موضوعات متكاملة أصلية كانت أو تابعة فيما يتعلق بالعلاقات بين المسلمين وغيرهم ، اذ تعدان آخر مانزل فى هذا الصدد ، والمتابعة الكاملة لآياتهما يعد منهجا مأمونا فى هذا المقام [1] .

أما **المستوى الثالث** فانه يجعل من موضوع معين يتعلق بقضية أو بأخرى تخص أحد مناحي الحركة الحضارية قاعدة للبحث حول الآيات التى تخص هذا الموضوع ، وتصنيفها ضمن عناصر موضوع واحد ، ووضعها فى نسق معين من خلال متابعة التفسيرات الجزئية يمنع من احتزاء الأدلة أو اقتناصها أو الاستظهار بها من دون منهج صارم وقواعد منهجية محددة ، كما أنه ينظم عناصر توظيف هذه القواعد فى سياق وضوح الرؤية وشمول التنظير، أهم هذه القواعد (مراعاة ترتيب النزول ودلالاته ، أسباب النزول وآثارها فى فهم النص وفقه الاحكام) مراعاة الناسخ والمنسوخ ، مراعاة الجانب اللغوى فى عملية التفسير ، ومعرفة العموم والخصوص مع تبين آثارهما فى ترتيب الأحكام ، وكذا المطلق والمقيد ، والمجمل والمفسر ، والمحكم والمتشابه ... وغيرها ، كما يجب مراعاة قواعد الجمع والتعارض والترجيح ...) .

---

(١) انظر محمد محمود حجازى ، مرجع سابق ، ص ص ٤٠ - ٥٣ .

وضمن هذا السياق ايضا ، يمكن الاشارة الى اعتبار السياق منهجا مأمونا فى عملية التفسير وذلك على أن يفهم السياق بابعاده وامتداداته ، فالسياق قد يضاف الى مجموعة من الايات التى تدور حول غرض اساسى واحد ، كما أنه قد يقتصر على آية واحدة ، ويضاف اليها وقد يكون له امتداد فى السورة كلها ، بعد أن يمتد الى مايسبقه ويلحقه ، وقد يطلق على القرآن بأجمعه ويضاف اليه ، بمعنى أن هناك سياق آية وسياق النص، وسياق السورة والسياق القرآنى . فهذه دوائر متداخلة متكافلة حول ايضاح المعنى ولذا فان من واجب المفسر أن لايغفل عن هذا الارتباط وهذه الأبعاد ، وعليه أن يعلم أن بتر السياق الخاص عن سائر السياقات من شأنه أن يؤدى الى الميل عن سند الصوب فى التفسير ، أما السياق القرآنى فأننا نقصد به أمرين ... الأغراض والمقاصد الاساسية التى تدور عنيها جميع معانى القرآن ... والآيات والمواضع التى تتشابه فى موضوعها ... انظر : عبد الوهاب أبو صفية الحارثى ، دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم ، عمان : الناشر المؤلف ، ١٩٨٩ ، ص ص ٨٨ - ٨٩، ومواضع الكتاب على اختلاف قضاياه وعناصره جديرة بالتأمل والتدبر والمطالعة .

كل تلك القواعد وفهمها الفهم المناسب انما يكون عناصر متكاملة لأبجدية منهجية للتعامل المنضبط مع القرآن الكريم ، قد يكون احدها أو بعضها ضروريا عند التفسير الجزئي وعلى حسب ماتفرضه الآية موضوع التفسير، الا أن النهج الموضوعي في التفسير يفرض الجمع بين هذه القواعد جميعا والاستعانة بكل تلك الأمور كمنظومة منهجية تشتمل على تلك المفردات ولكن في سياق متكامل ، ولايتصور القيام بذلك إلا من خلال استحضار الأدلة المتمثلة في النصوص وقواعد تفسيرها بصورة أقرب ماتكون الى الحصر والاستقراء ، نستطيع ، ومن خلال تتابع خطوات معينة ، القيام بصياغة تنظيرية تشتمل على قواعد عامة واساسية في موضوع البحث (العلاقات الدولية في الاسلام) ومستويات تنظيرية اخرى تتكامل معها أو تفصلها [(١)] .

وهذا النهج الموضوعي لايعد بأي حال تصنيفا للآيات أو تكشيفا لها فحسب ، بل هو محاولة أبعد من ذلك بكثير اذ تفترض جمعا بين تفسيرات النصوص وفق ابجديات معينة يفرضها هذا التناول الموضوعي للتعامل مع القرآن الكريم وآياته ونصوصه [(٢)] .

كما أنه من نافلة القول أن نؤكد أن ذلك النهج الموضوعي لايفتئت بحال على مراعاة التفسيرات الجزئية المتداولة ، ذلك أن استقراء النصوص والأدلة مُفسَّرة ومُجمَّعة لايتأتى إلا بالاطلاع على تلك التفاسير على تنوعاتها ، وهو أمر يشير الى صعوبات متميزة نوعا ما تفرض ضرورة مواجهتها ، اذ هي من الصعوبات النسبية التي يمكن التغلب عليها ، اهم تلك الصعوبات الجمع بين التفاسير المختلفة تكاملا وتساندا ، وضوحا وبيانا ، اضافة أو تعديلا ، استبعادا أو حذفا وذلك من خلال استعراض التفاسير المختلفة الواردة في النصوص القرآنية المراد تفهمها . وكل ذلك - كما سبقت

---

(١) انظر باقر الصدر ، المدرسة القرآنية ، مرجع سابق ، ص ١٣ ويتعرض لنفس المعاني التي تتضمن تشغيل مجموعة الابجديات المنهجية الأساسية للتعامل مع النص القرآني بغرض الجمع بينها موضوعيا د. محمد حسين الذهبي اذ يقرر "يجب على من يتعرض لتفسير كتاب الله تعالى أن ينظر في القرآن أولا فيجمع ماتكرر منه في موضع واحد ويقابل الآيات بعضها ببعض ليستعين بما جاء مسهبا على معرفة ماجاء موجزا وبماجاء مبينا على ماجاء مجملا ، وليحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص، وبهذا يكون قد فسر القرآن بالقرآن وفهم مراد الله بما جاء عن الله ، وهذه مرحلة لايجوز لأحد مهما كان أن يعرض عنها ويتخطاها الى مرحلة اخرى، لأن صاحب الكلام أدرى بمعاني كلامه وأعرف من غيره .. " انظر : محمد حسين الذهبي ، مرجع سابق ، ج١ ،ص٣٧

(٢) وفي سياق الاهتمام بقضايا التكشيف يمكن النظر في : د. جمال الدين عطية وآخرين ، دليل لتكشيف القرآن الكريم وعمل مكانز لاغراض التكشيف : المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، القاهرة، ربيع الأول ١٤١٠ هـ - اكتوبر ١٩٨٩ م ، كذلك يمكن مطالعة تقارير بحث العلاقات الدولية في الاسلام ورأي مجموعة الأصول في عملية التكشيف في موضوع البحث .

الاشارة – يجب أن يتم بمراعاة منظومة من الأبجديات الأساسية المنهجية فى التعامل مع النصوص القرآنية ، فهما وتفسيرا وجمعاً وترتيباً . ومن البين الواضح فى هذا المقام أن نجمل حقيقة توظيف النهج الموضوعى فى التفسير بأعتباره القاعدة للتنظير للعلاقات الدولية فى الاسلام ، ذلك أن النظر الى هذا الموضوع من منظور هذا النهج فى التفسير يتطلب قواعد أساسية ومراحل متكاملة وربما متتابعة تسهم فى تأسيس صياغة تنظيرية أقرب الى الاحكام والدقة وأدنى الى الكلية والشمول .

وأهم هذه القواعد [1] :

١ – ضرورة تحديد الموضوع المراد دراسته بدقة ، وذلك فى سياق فهم واع بموضوعات العلاقات الدولية فى الاسلام ، سواء تعلق الأمر برؤية كلية تمثل الأصل الذى تشتق منه مختلف التنظيرات لمناحى الحياة المختلفة والعلائق المتنوعة ومنها بلا جدال علاقة المسلمين بغيرهم ، أو تعلق الأمر بمفاهيم أساسية أو فرعية مثل (الدعوة- الجهاد- القتال- السلم- التعامل مع أهل الذمة) ، او مايتعلق بها من قضايا أخرى مساندة .

٢ – ان هذا التحديد الدقيق للموضوع وتحديد مفرداته وعناصره يؤدى الى خطوة تالية تفرضها طبيعة البحث فى هذا الموضوع ، تتمثل فى ضرورة جمع الآيات التى ترتبط بتلك الموضوعات المختلفة فى سياق واحد .

٣ – والجمع كمرحلة اساسية لابد وأن يعقبه فى ضوء تحديد عناصر الموضوع ومفرداته عمليات ترتيب وتصنيف للآيات بما يحقق اختصاص كل موضوع بمجموعة آياته ونصوصه المختلفة . التصنيف والترتيب ليست عملية عفوية ، تتم بمجرد انسياب الخواطر حول الآية ، ولكنه يتطلب – كحد أدنى – معرفة بالآيات والنصوص وعناصر تفسيرها الأساسية لا التفصيلية .

٤ – الاستعانة بالتفاسير الجزئية لمختلف النصوص بعد تصنيفها ، وهو مايعنى أمرين فى غاية الأهمية ، الأول ينصرف الى مراجعة وضبط عمليات التصنيف والترتيب، والثانى يتمثل فى الفهم المتكامل لجوانب الموضوع بصورة مبدئية .

٥ – التحقق والتثبت من الجمع الترتيبى الموضوعى فى ضوء تميز اشكالاته الأساسية فى الجمع بين النصوص والتفسيرات المختلفة لها فى مساق واحد ، ومحاولة حل تلك الاشكالات خاصة فى الجانب الاجرائى .

---

(١) هذه القواعد يرد ذكرها فى هذا المقام ، الا أن عناصر التفصيل والبيان مبثوثة فى هذا البحث وفق خطة بحثه وسياقه ، فان هذا الاجمال سيعقبه تفصيل فى هذا المقام .

٦ – معالجة الجمع بين الادلة جمعاً حقيقياً وليس جمعا ميكانيكيا أوتصنيفيا فحسب .

٧ – بناء الموضوع واستقراء نتائجه استقراءً يحقق تكامل عناصره والتساند بين الأدلة المختلفة .

٨ – التساند بين الأدلة ليست الحالة الوحيدة التى تأخذها علاقة الأدلة ببعضها البعض، ولكن قد تبدو عناصر اشكال أو توهم تعارض ، بما يفرض عناصر منهجية جمع بين الأدلة الجمع بين الأدلة له مداخله وقواعده ، وفى حال التعارض المتوهم يتم اتباع قواعد ترجيح منهجية وضوابط منهجية للموازنة مفصلة فى مظانها من كتب اصول الفقه ، الا أن ذلك كله يجب أن يدور فى اطار قاعدتين الاولى مفادها أن " الجمع أولى" فالتماس الجمع بأى طريق دون اعتساف أو تأويل متكلف نتيجة النصوص وتفسيراتها أولى فى دفع التعارض المتوهم ، أما القاعدة الثانية فتتأسس على أن "أعمال النص أولى من اهماله " وهو أمر قد يشير الى الحدود الضابطة التى يجب وضعها على من أفرط فى النسخ دونما ضرورة ، على الرغم من أن رفع التعارض الظاهرى أو المتوهم له من مداخل الجمع المعتبرة مسوغات واضحة، فالنسخ يكون فى المنتهى مع انعدام ضريق معتبر للجمع ولايكون فى المبتدى الا بنص واضح أوقرينة ظاهرة .

٩ – ترابط الأدلة فى بنيان يشد بعضه بعضا " منظومة الأدلة" تتسم بالوضوح والترتيب والتنظيم والاتساق ، وتخلو الى حد كبير من الغموض وعدم الضبط والتعارض .

١٠ – الوصول الى تقعيد القواعد وذلك فى سياق رؤية كلية تشير الى بناء تنظيرى متكامل يؤسس على قاعدة من التواتر المعنوى ، هذا التقعيد يتضمن (تحديد الكلى والجزئى ، والأصلى والتابع ، والأصل والفرع ..) .

١١ – تحديد امكانات وأشكال الصياغة التنظيرية (المفاهيم وطريقة بنائها – الانساق القياسية – المعايير المنهجية الضابطة – حدود التعامل – الشروط اللازمة – الوسائل الضرورية – المقاصد الواضحة) وكذلك (القصص القرآنى والنماذج التاريخية – السيرة من منظور القرآن ...الخ) .

١٢ – ربط القواعد بنسق ومقاصد الشريعة من ناحية والرؤية القيمية الكلية من ناحية اخرى وقبل هذا وبعده تأسيس هذه الرؤية على التأصيل العقدى (الانسان والكون والحياة) .

١٣ – محاولة تنزيل القواعد على الواقع المعاصر والاجابة عن اشكالاته فى محاولة لفهمه ، وفقه كل مايرتبط بعملية تنزيل الأحكام والقواعد على الواقع .

هذه القواعد وتلك المراحل تتكامل وفق عناصر الترتيب السابقة ، قد يختلف بصدد تقديم خطوة على اخرى ، بما يشير الى أن هذا الترتيب تكمن خلفه عناصر فكرة حاكمة الا أن هذا لايعنى امكانية اعادة ترتيبها وفق مقتضيات الموضوع وعناصره ومتطلباته بما يؤكد هدف وضوح الرؤية وشمول التنظير .

واذا كانت الملاحظة السابقة تتعلق بخطوات البناء فان ملاحظة اخرى ذات طابع اجرائى تتعلق "بجمع الآيات المتعلقة بعناصر الموضوع فى سياق واحد" أو " تحديد التفاسير التى يستقى منها تفسير الأيات والنصوص " [1] ، ان هذا وذاك فى حقيقة الأمر ليس تحديدا نهائيا لايمكن مراجعته، بل هو تحديد يتسم بالمرونة وفق استيفاء عناصر الموضوع من عدمه ومن ثم فان اخراج آيات وادخال اخرى أمر وارد فى مراحل تالية، بل ان عملية المراجعة تلك يفترض أن تكون ملازمة لمعظم هذه الخطوات حتى يمكن خروج هذا البناء التنظيرى أقرب مايكون الى الدقة والاحكام .

ومايرد على جمع وتحديد الآيات يرد على التفاسير فان ادخال تفاسير جديدة أمر وارد تفرضه مقتضيات تكامل الموضوع واكتماله .

أما الملاحظة الأخيرة فى هذا السياق فانها تتعلق بطبيعة هذه القواعد والخطوات المقترحة ، وأنها لاتخص تنظير العلاقات الدولية على وجه الخصوص بل قد تمتد الى أى مجال آخر سواء تعلق بالتنظير السياسى أو خرج عن حده ، ولاشك أن هذا القول يملك قدراً كبيرا من المصداقية ، وهكذا فى الغالب حال المنهاجية تشتمل على مجموعة ومنظومة من القواعد العامة الكلية القابلة للتطبيق ، وهى قواعد تتعلق كما اسلفنا القول بالشق التنظيرى من المنهج ، أما الشق التطبيقى فهو فى الغالب مايتميز فيه مجال عن مجال [2] ، وهو فى الغالب أيضا يتعلق بجانب الخصوصية فى هذا المجال ذاته، ولاشك أن مجال العلاقات الدولية يمتلك من الخصوصيات الواجب مراعاتها عند تطبيق هذه القواعد سواء تعلق الأمر بمراعاة عناصر التداخل بين دوائر الداخل والخارج، والمعطيات المعاصرة فى مجال العلاقات الدولية فى التنظير أو فى واقع التعامل الدولى ، كل ذلك سيفرض بدوره البحث فى قضايا هى فى جانب منها ذات طبيعة مستحدثة أو متمايزة نوعا ما .

وربما يبقى تساؤل أخير حول إمكانية اعتبار المؤلفات التى ألفت تحت عنوان "العلاقات الدولية فى الاسلام " [3] أو عالجت أحد عناصر موضوعها من قبيل التفسير

---

(١) انظر التقارير المتتابعة الخاصة ببحث العلاقات الدولية فى الاسلام، خاصة تقارير مجموعة الاصول.

(٢) محمود شاكر ، رسالة فى الطريق الى ثقافتنا ، القاهرة : دار الهلال ، اكتوبر ١٩٨٧،ص ٣٤ .

(٣) انظر فى نماذج لهذه الكتابات مثل:

الموضوعى فى هذا المقام ؟ ودون التورط فى وصف هذه الكتابات بالتفسير من عدمه، فانها لاشك تعد ضمن مصادر البحث ، بحكم كونها مجموعة من الدراسات السابقة التى تناولت موضوع البحث وهو أمر يفرض متابعة هذه الكتابات والمؤلفات وتقويم بنيانها ، ومناهجها ، وبالقطع نتائجها . وهو أمر يرى أى باحث فى الموضوع ضرورته ونحن بصدد التوجه الى بناء رؤية كلية تنظيرية حول تأصيل العلاقات الدولية فى الاسلام ، كما ان التعرف عليها يوضح كثيراً من الاشكالات التى يجب حلها والثغرات الواجب سدها ، كما أنها تعين على تحديد مدى الاسهام أو الاضافة فى تنظير وتأصيل موضوع البحث .

الموضوع ونصوص القرآن المتصلة بالعلاقات الدولية فى الاسلام :

تحديد موضوع العلاقات الدولية فى الاسلام بدقة يعتبر أهم الشروط للبحث عن نصوص القرآن وآياته المتصلة بهذا الموضوع سواء أكانت الصلة مباشرة أم غير مباشرة.

ومن ثم يجب تحديد عناصر الموضوع الأساسية ، وكذلك العناصر التابعة أو المكملة، وضرورة الاشارة الى جوهر الموضوع وكذلك الموضوعات الخادمة له والمتعلقة به ، وتحديد ذلك فى خريطة الافكار الأولية التى ترتبط بموضوع البحث [(1)] .

- د. أحمد الحصرى وآخرين ، الفقه الاسلامى والعلاقات الدولية فى الاسلام ، مصر : مطبعة دار التأليف ، ١٩٧٠ ؛ محمود أحمد عبد الله ، اسس العلاقات الدولية فى الاسلام ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، جامعة الازهر : كلية الشريعة ، ١٩٨٧ ؛ د. مصطفى كمال وصفى، مدونة العلاقات الدولية فى الأسلام ، د.ن،. د.م.ن ؛ محمد أبو زهرة ، العلاقات الدولية فى الاسلام، القاهرة : دار الفكر العربى ، د.ت ؛ د. جعفر عبد السلام ، قواعد العلاقات الدولية فى القانون الدولى وفى الشريعة الاسلامية ، القاهرة : مكتبة السلام العالمية ، ١٩٨١ ؛ د. محمد رأفت عثمان ، الحقوق والواجبات الدولية فى الاسلام ، القاهرة : مطبعة السعادة، ١٩٧٣ ؛ على قراعة " العلاقات الدولية فى الحروب الاسلامية " القاهرة " دار مصر للطباعة ، ١٩٥٥ ؛ محمد البشبيشى ، العلاقات الدولية الاسلامية ، القاهرة : المجلس الاعلى للشئون الاسلامية ، ١٩٦٥ نجيب الارمنازى ، الشرع الدولى فى الاسلام ، القاهرة : مطبعة ابن زيدون ، ١٩٣٠م . وهناك كتب اخرى كثيرة تحت هذه المسميات أو مافى معناها تتعلق بهذا الموضوع ليس هنا المقام لذكرها احصاء وحصرا .

(١) انظر محاولة لتحديد هذا الموضوع بتداخلاته المختلفة فى منطق تحليل الظاهرة الاسلامية والتى تشير الى تعدد الأبعاد بما يترك اثاره على منهاجية التعامل السياسى ، خاصة فى واقع التعامل الدولى: د. حامد عبد الله ربيع ، نحو ثورة القرن الواحد والعشرين : الاسلام والقوى الدولية ، القاهرة : دار الموقف العربى ، ١٩٨١ ، ص ٧٢ ومابعدها ، وانظر منحى قانونيا فى تحديد موضوعات العلاقات الدولية فى هذا السياق :

تحديد الموضوع بدقة لابد أن يتبعه البحث عن النصوص القرآنية المتعلقة به ، هذه القضية الاجرائية كانت تفترض وضع مجموعة من الخطوات حتى يكون البحث والجمع الأولى لهذه النصوص كاملا شاملا لعناصر الموضوع الأساسية والموضوعات التابعة [(١)] :

١ - القراءة المتأنية للقرآن الكريم مباشرة وذلك في ضوء البحث عن مفاتيح أساسية للموضوع وعناصره .

٢ - جمع الآيات من خلال تلك المداخل - كعنصر ضابط من المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم [(٢)] .

٣ - محاولة النظر فى الكتب التى ألفت فى ذات المجال البحثي " العلاقات الدولية فى الاسلام " وجمع الآيات القرآنية التى تتضمنها هذه الكتابات [(٣)] .

٤ - معاودة قراءة القرآن فى ضوء تبين ثغرات فى الموضوع لجمع الآيات التى تسد مثل هذه الثغرات .

٥ - تصنيف الآيات طبقا للموضوعات المحددة المتعلقة بموضوع " العلاقات الدولية فى الاسلام " وتسكينها تحت عناوين أساسية ، بما يمكن الاستفادة منها [(٤)] . سواء أكانت تلك الموضوعات أساسية (القيم فى التعامل الدولى - الدولة الفاعل الأساسى فى

د. طلعت الغنيمى : قانون السلام .. مرجع سابق . ، ص ٣٠٩ ومابعدها ، ومطالعة هذه الكتابات وغيرها على اختلاف مناهجها فى تناول تحديد الظاهرة الدولية وعناصر التعامل الدولى وموضوعات العلاقات الدولية خاصة حينما يكون مجالها البحثى (الاسلام) أمر من الأهمية ويفيد فى تحديد هذه العناصر بشكل أفضل .

(١) لاحظ التقارير المختلفة بصدد تعامل مجموعة الأصول مع الاشكال الخاص بتحديد الآيات المختلفة المتعلقة بموضوع البحث وعناصره الكلية والجزئية ، الأصلية والفرعية .

(٢) انظر فى هذا السياق : محمد فؤاد عبد الباقى ، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، القاهرة: دار الحديث ، ط٢ ، ١٩٨٨ ، كذلك يمكن ملاحظة : محمد منير الدمشقى (وضع وتقديم) ، معجم آيات القرآن الكريم . القاهرة : مكتبة التراث الاسلامى ، د.ت.

(٣) سبق الاشارة الى بعض نماذج من هذه الكتابات والتى تم البحث فيها ، للتعرف على معظم الآيات التى تقع داخل دائرة البحث فى موضوع العلاقات الدولية فى الاسلام .

(٤) انظر هذه المحاولة فى سياق عملية التصنيف التى اجراها الفريق البحثى بحيث قسم الموضوع الى عناصر أصلية وفرعية تم تسكين الآيات تحتها ، وقد اتضح تداخل التصنيفات وتشابكها وهو ما أضاف اشكالات وصعوبات بحثية اضافية فى هذا السياق ، وهذا التصنيف الذى قام به الفريق البحثى لمجموعة الاصول لايعد تكشيفاً بالمعنى المصطلح عليه لذلك المفهوم " التكشيف" والغرض منه ، وقد اشير الى ذلك فى التقارير البحثية لمتابعة العمل داخل مجموعة الاصول .

العلاقات الدولية ، القتال والتعامل الدولى - السلم والعلاقات الدولية) أو موضوعات فرعية تعد تفصيلا فى تلك الموضوعات الكلية .

٦ - التوجه الى التفسيرات الجزئية فى محاولة جمع تفسير هذه الآيات على نحو مقتضى أوجه الآيات والنصوص القرآنية .

٧ - ملاحظة الكتابات الآخرى المكملة فيما لو تعرضت لآيات تقع ضمن النصوص المجمعة حول الموضوع مثل كتب مفردات القرآن - غريب القرآن - مشكل القرآن - علوم القرآن - أسباب النزول - الناسخ والمنسوخ . . الخ [١] .

هذه الخطوات المتتابعة من تحديد الموضوع بدقة ، وجمع الآيات الخاصة بذلك الموضوع ثم النظر فى تفسير الآيات عبر كتب التفسير وكذا كتب علوم القرآن .

ولايخفى ضرورة متابعة الكتابات والمؤلفات الحديثة كذلك بل وقبله كتب الحديث الحاوية للسنة النبوية ، وكذلك كتابات الفقه لتبين عناصر تفسيرها للآيات [٢] .

ابجديات فهم النص القرآنى وبيئته :

هناك ابجديات تتعلق بالنص ذاته كما أن هناك أبجديات أخرى تتعلق ببيئة النص وأجوائه . ونعالج هذه القضايا بمزيد من التفصيل :

أولاً : ترتيب النزول (مكى القرآن ومدنيه) :

فى سياق الحديث عن بيئة النص الخارجية التى تحيط به ، فتوجه الأفهام الوجهة الصحيحة المنضبطة تبدو عناصر ترتيب النزول للآيات من القضايا الغاية فى الأهمية عند بناء النسق التنظيرى المؤسسى على قاعدة النهج الموضوعى للتفسير ، وذلك فى

---

(١) سترد الاشارة الى بعض هذه الكتب والكتابات فى ثنايا هذا البحث لانجد معها ضرورة لذكرها أو الاشارة اليها فى هذا المقام .

(٢) حددت أربع مراحل اساسية لجمع المعلومات من المصادر الاصلية المختلفة والمكملة ، واستقر رأى المجموعة البحثية بعد أخذ رأى الفريق البحثى وكذا المستشار الشرعى لمشروع بحث العلاقات الدولية فى الاسلام من تحديد فئات أربعة من المصادر (التفاسير - كتب الحديث والسيرة - الكتابات الفقهية - الكتابات التاريخية) اضافة الى الكتابات الحديثة فى الموضوع . والرجوع لجملة المصادر تلك سواء فى تحديد الآيات او تفسيرها أمر من الاهمية اذ يعد ضمن عملية جمع الاجتهادات المختلفة حول النص القرآنى ، ايا كانت مناهجها ومظانها ، وهو مايعنى منطقا وضرورة القيام بعملية الجمع وتنقيتها فى مرحلة تالية وذلك وفق عناصر ضابطة وقواعد أساسية حاكمة يجب مراعاتها فى هذا المقام .

اطار قضية كبرى كان موضوع اهتمام علماء التفسير وهى التعرف على "مكى القرآن ومدنية " [1] .

ومن نافلة القول أن نؤكد أن الاهتمام بمنازل القرآن قد وجد اهتماما كبيرا منذ بدأ القرآن يتنزل، فنجد أعلام الصحابة والتابعين ومن بعدهم يضبطون تلك المنازل الخاصة بالقرآن آية آية ، ضبطا يحدد الزمان والمكان .

ومن أهم فوائد العلم بالمكي والمدنى [2] :

- الاستعانة به في تفسير القرآن ، ذلك أن معرفة مواقع النزول تساعد على فهم الآية وتفسيرها تفسيرا صحيحا ، وإن كانت العبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب ، ويستطيع المفسر فى ضوء ذلك عند تعارض المعنى فى آيتين أن يميز بين الناسخ والنسوخ ، فان المتأخر قد يكون ناسخا للمتقدم . ولاشك أن هذا أهم مايعين على بناء نسق تنظيرى مستندا الى المنهج الموضوعى فى التفسير .

- تفقه أساليب القرآن والاستفادة منها فى أسلوب الدعوة الى الله ، فان لكل مقام مقالا ومراعاة مقتضى الحال من اخص معانى البلاغة وفقه المعانى ، وخصائص اسلوب المكى فى القرآن والمدنى منه تعطى الدارس منهجا لطرق الخطاب في الدعوة الى الله بما يلائم نفسية المخاطب ، ويؤثر فيها بفاعلية ... فلكل مرحلة من مراحل الدعوة موضوعاتها واساليب الخطاب فيها ، كما يختلف الخطاب باختلاف أنماط الناس ومعتقداتهم واحوال بيئتهم ، ويبدو هذا واضحا جليا بأساليب القرآن المختلفة فى مخاطبة المؤمنين والمشركين والمنافقين وأهل الكتاب، وهو مايفيد ويشير الى اعتبار الواقع فى المناهج والأساليب وتنزيل الاحكام جملة .

- الوقوف على السيرة النبوية من خلال الآيات القرآنية ، ذلك ان تتابع الوحى على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ساير تاريخ الدعوة بأحداثها فى العهد المكى

---

(١) انظر فى ترتيب النزول للقرآن مكية ومدنية : محمد الصادق قمحاوى ، مرجع سابق ، ص ٤٥ ومابعدها ، وكذا : محمد الهادى كريدان ، مكى القرآن ومدنيه ، الجماهيرية : طرابلس : منشأة العامة للنشر، ١٩٨٤ ، د. محمود بسيونى فودة ، المرشد الوافي فى علوم القرآن ، القاهرة ، مطبعة الامانة ، ١٩٨٢ ، ص ص ٨٥ - ١١٣ ، ولاشك أن التعرف على المكى والمدنى يعين على معرفة سيرة الرسول (صلى الله عليه وسلم) فتتابع الوحى ساير تاريخ الدعوة بأحداثها فى كلا العهدين المكى والمدنى ، والقرآن فى حد ذاته يعتبر مرجعا أصيلا لهذه السيرة ويقطع دابر الخلاف عندما تتضارب الروايات وتختلف الآراء .. " انظر : مناع القطان ، مباحث فى علوم القرآن ، السعودية : منشورات العصر الحديث ، ١٩٧١ . ص ١٣ .

(٢) د. السيد احمد عبد الغفار ، قضايا فى علوم القرآن تعين على فهمه ، الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤ ، ص ص ١٠٤ - ١٠٦ .

والمدنى منذ بدأ الوحى حتى آخر آية نزلت والقرآن الكريم هو المرجع الأصيل لهذه السيرة ، بما لايدع مجالا للشك فيما روى عن أهل السير موافقا له ويقطع دابر الخلاف عند اختلاف الروايات فى ضوء ترتيب النزول وأهمية التعرف على ذلك يبدو لنا جهدا بحثيا موفقا فى هذا المقام يشكل مفتاحا منهجيا للتعامل مع النصوص القرآنية وترتيب سور القرآن ، خاصة المدنى منها ، وفى سياق تزكية هذا الجهد فى الدراسة التاريخية لمشروعية الجهاد بعد دراسة القرآن دراسة متأنية [1] يتأكد منها أن جميع الآيات القرآنية الواردة فى الجهاد تشريعا ودعوة ووقائع مدنية، وليس فى المكية منها مايؤدى الى ذلك ولاشك أن السور المدنية من أولها نزولا الى آخرها قد اسهمت فى رسم خطة الجهاد فى سبيل ا لله ومعاملة اعداء الاسلام وخصومه معاملة تختلف من فئة لأخرى حسب تكييف حالها وطبيعتها ، ومن مرحلة الى اخرى بما يتفق مع طبيعة الدعوة الاسلامية ومنهجها الحركى المتطور وهذا بدوره يؤكد ضرورة ترتيب السور المدنية ترتيبا تاريخيا بحسب النزول، وحصل الباحث فى دراسة الكثير من الروايات [2] منها القوى، ومنها ماهو دون ذلك ومنها ماهو الضعيف الذى لاتجدر الثقة به والاعتماد عليه، فاختار التى رأى أنها أهمها واقواها سندا ومتنا :

الأولى : ينتهى سندها الى ابن عطاء الخراسانى عن ابيه عن ابن عباس وهى من أقوى الروايات ويدعمها سندا ومتنا أن الزركشى قد ساق فى البرهان على استقرار الثقات من الرواة عليها .

الثانية : عن سعيد بن جبير إشارة الى ترتيب مصحف جعفر الصادق للسور المدنية، وراويها الوحيد سعيد بن جبير وهى توافق مصحف ابن عباس من اسماء السور فى ترتيبها على تاريخ النزول وان كان بينهما بعض اختلاف فى الترتيب ، وقد سبق تقوية رواية ابن عباس مما يقوى هذه الرواية ايضا .

الثالثة : تنتهى عند سعيد بن المسيب عن على بن ابى طالب (رضى ا لله عنه)، قال سألت النبى عليه الصلاة والسلام عن ترتيب القرآن ، وهىتكاد تتفق تماما مع الروايتين السابقتين الا أنه سقط منها سورة الصف وزيد عليها سورة النجم وهى مكية .

الرابعة : رواها البيهقى وهى تنتهى الى كرمة والحسين بن أبى الحسن ووثق العلماء رواتها .

---

(١) انظر : كامل سلامة الدقس ، آيات الجهاد .. ، مرجع سابق ، ص ٥٧ .

(٢) انظر تفاصيل هذه الروايات المختلفة فى المرجع السابق ، ص ص ١٨٦ - ١٨٩ .

الخامسة : نسبت لترتيب مصحف ابن عباس الا أن الزنجانى لم يذكر رواة هذه الرواية ولذا لايمكن الحكم عليهم ولكن يظهر البون الشاسع بينها وبين الروايات الأربع الأولى ٠

وهناك مجموعة من الروايات الاخرى (السادسة والسابعة) عرضها الباحث وضعفها سندا ومتنا على ماقاله علماء الجرح والتعديل ، ويقلل من الثقة بهذه الروايات بعد الشقة بينها وبين الروايات الاربع الاولى مع أن اثنتين منها تمتان بنسب لابن عباس وهو الذى قيل إن الرواية الخامسة نقلت عنه ، وروايات اخرى متناهية في الضعف اسقطت عددا من السور مما يؤثر على ترتيبها وروايات يصعب الانتفاع بها ٠

وبعد الاطمئنان الى اثبات اقوى الروايات والوقوف على سر قوتها من حيث سندها ومتنها وموافقتها لبعضها تقريبا يمكن وضع الروايات الأربع الأولى فى الدرجة الاولى وهى جديرة بالدراسة والمقارنة ، أما الروايات الاخرى فان الروايتين الخامسة والسادسة فى الدرجة الثانية، أما السابعة فهى بادية الضعف وتستحق أن تكون فى الدرجة الاخيرة ٠ وقبل عقد المقارنات بين هذه الروايات واستخلاص النتائج منها فإنه من اللازم التأكد من أن هذه السور كلها مدنية وليس بينها من السور المكية شىء ، وبمقارنة الروايات المدنية والمكية يتأكد أن " سورة المطففين " مثلا سورة مكية وليست مدنية وأنها آخر مانزل فى مكة ، وبالنظر الى ترتيب الروايات الأربع القوية بانها لاتذكر هذه السورة ضمن القرآن المدنى ، وعليه فيجب اسقاط هذه السورة عند المقارنة وكذا كل سورة مكية مثلها كسورتى النجم والسجدة وهما مكيتان بالاجماع، كذا فان الخلاف بين الروايات الناجم عن سقوط بعض السور لاحكم له ولا اعتداد به عند المقارنة ، وهذا الجدول يقارن بين الروايات الخمس الأولى [1] . ويحكم فى الخلاف بينها على اساس الأخذ بما اتفقت عليه اغلب الروايات ، فان اختلفت رجح بالسادسة والسابعة ومناقشة الخلاف ٠

---

(١) لاشك أن هذا الجدول يعتبر عملا علميا منهجيا مفيدا فى هذا المقام فان فوائد ترتيب النزول مقررة غير منكرة فى هذا المقام ، انظر جدول الترتيب فى : المرجع السابق ، ص ١٩١ ٠

الرقم	الرواية الأولى	الثانية	الثالثة	الرابعة	الخامسة	ما اتفقت عليه	ما اختلفت عليه	الترجيح النهائى
١	البقرة	البقرة	البقرة	البقرة	البقرة	البقرة	----	البقرة
٢	الأنفال	الأنفال	الأنفال	آل عمران	الأنفال	الأنفال	----	الأنفال
٣	آل عمران	آل عمران	آل عمران	الأنفال	آل عمران	آل عمران	----	آل عمران
٤	الأحزاب	الأحزاب	الأحزاب	الأحزاب	الحشر	الأحزاب	----	الأحزاب
٥	الممتحنة	الممتحنة	الممتحنة	المائدة	الأحزاب	الممتحنة	----	الممتحنة
٦	النساء	النساء	النساء	الممتحنة	النور	النساء	----	النساء
٧	الزلزلة	الزلزلة	الزلزلة	النساء	الممتحنة	الزلزلة	----	الزلزلة
٨	الحديد	الحديد	الحديد	الزلزلة	الفتح	الحديد	----	الحديد
٩	محمد	محمد	محمد	الحديد	النساء	محمد	----	محمد
١٠	الرعد	الرعد	الرعد	محمد	الزلزلة	الرعد	----	الرعد
١١	الرحمن	الرحمن	الرحمن	الرعد	الحج	الرحمن	----	الرحمن
١٢	الانسان	الانسان	الانسان	الرحمن	الحديد	الانسان	----	الانسان
١٣	الطلاق	الطلاق	الطلاق	الانسان	محمد	الطلاق	----	الطلاق
١٤	البينة	البينة	البينة	الطلاق	الانسان	البينة	----	البينة
١٥	الحشر	الحشر	الحشر	البينة	الطلاق	الحشر	----	الحشر
١٦	النصر	النصر	النصر	الحشر	البينة	النصر	----	النصر
١٧	النور	النور	النور	النصر	الجمعة	النور	---	النور
١٨	الحج	الحج	الحج	النور	----	الحج	----	الحج
١٩	المنافقون	المنافقون	المنافقون	الحج	المنافقون	المنافقون	----	المنافقون
٢٠	المجادلة	المجادلة	المجادلة	المنافقون	المجادلة	المجادلة	----	المجادلة
٢١	الحجرات	الحجرات	الحجرات	المجادلة	الحجرات	الحجرات	---	الحجرات
٢٢	التحريم	التحريم	التحريم	الحجرات	التحريم	التحريم	----	التحريم

٢٣	الجمعة	الصف	الجمعة	التحريم	التغابن	؟	----	الجمعة
٢٤	التغابن	الجمعة	التغابن	الصف	الصف	؟	----	التغابن
٢٥	الصف	التغابن	----	الجمعة	المائدة	؟	----	الصف
٢٦	الفتح	الفتح	الفتح	التغابن	التوبة	الفتح	----	الفتح
٢٧	المائدة	التوبة	المائدة	الفتح	النصر	؟	----	المائدة
٢٨	براءة	المائدة	براءة	براءة	----	براءة	----	براءة

وقراءة الجدول [1] توضح اتفاق الروايات الخمس القوية على السور المدنية تقريبا فيما عدا اربع سور هى (الجمعة والتغابن والصف والمائدة) ٠ وهى السور التى نزلت فى رحلة واحدة مابين صلح الحديبية وغزوة تبوك ، أما سورة الجمعة فقد اتفقت الروايتان الأولى والثالثة على نزولها بعد التحريم وقد وضعها فى هذا الترتيب الروايتان السادسة والسابعة ٠ فعلى هذا فالراجح نزولها بعد التحريم لمناسبتها لما قبلها من السور التى تنذر الكافرين من المنافقين وغيرهم بعذاب الدنيا والآخرة ، وفيها ذم للمنافقين الذين يتباطئون عن تلبية نداء الصلاة وتوبيخ للذين يخرجون من المسجد قبل تمامها ٠

أما سورة التغابن فقد اتفقت الروايتان الاولى والثالثة على نزولها بعد الجمعة وهو نفس الترتيب الذى وضعتها فيه الروايتان السادسة والسابعة ، وعليه فهى بعد الجمعة أما سورة الصف فقد روت الرواية الاولى والخامسة نزولها بعد التغابن وسقطت من الرواية الثالثة ، ومما يؤيد ذلك الرواية السادسة التى وضعتها فى الترتيب بعد التغابن فهى اذن بعد التغابن ٠

أما سورة المائدة فقد اتفقت الروايتان الاولى والثالثة على وضعها بعد الفتح وأيد هذا الترتيب الرواية السادسة ، وهذا هو الراجح لأنها نزلت بعد صلح الحديبية الذى نزلت فيه سورة الفتح ٠

وعلى هذا يكون الترتيب كما هو مبين فى الجدول للترجيح النهائى بين الروايات، ومن نافلة القول فى هذا المقام التنبيه على أن هذا الترتيب على أساس من التحقيق والتمحيص لايعنى اطلاقا أن السورة بكاملها قد نزلت فى هذا الترتيب ، فالسور الطويلة قد تعددت فيها المواضع وتنوعت ، وفى بعضها دلالات على ان بعض فصول وآيات سورة متقدمة فى ترتيب النزول قد نزلت بعد فصول وآيات سورة متأخرة ،

---

(١) وفى اصول قراءة الجدول تجب مطالعة ماأكده الباحث كامل سلامة الدقس من معايير منهجية صارمة ولاشك أن هذا يفيد فى أكثر من مجال ٠ انظر : المرجع السابق ، ص ص ١٩٢ – ١٩٣ ٠

وبالعكس ومع أن هذا بارز فى السور الطويلة أكثر فانه يلاحظ فى بعض السور المتوسطة بل والقصيرة أيضا ، ومع ذلك فانه ليس من العسير تمييز ذلك ، كما ان هذا لايعطل امكان الانتفاع من ترتيب نزول السور المدنية ، والسبيل الى ذلك هو محاولة ترتيب احداث التاريخ الاسلامى المعاصر انذاك لنزول القرآن وفقا لنزوله ، ويقتضى هذا مراجعة اسباب نزول السور وقد راعى المتقدمون هذا الاصل فى تقسيمهم السور القرآنية الى مكية ومدنية . وهذا الترتيب والتعرف عليه لابد أن له من الدلالات المنهجية فى فهم النصوص القرآنية واجوائها خاصة اذا ماتعلق الأمر برسم الخطوط والمسارات الاساسية لحركة الدعوة ومناهج واساليب الجهاد فى سبيل ا لله [١] .

ثانيا : **أسباب النزول:** لاشك أن التعرف على اسباب النزول من أبجديات فهم معانى القرآن اذ أن معرفة اسباب النزول لازمة لمن اراد علم القرآن فانها تعين على " فهم الآية " ، فان العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب وكما أن اسباب النزول تعين على فهم الآيات فانها تفضى الى المعرفة بظروف النص وملابساته وارتباطه بالواقعة ووضوح الاحوال عند التنزيل ، ومن خلال تلك المعلومات يتبين ان النص القرآنى موافق لمقتضيات الاحوال، ملبى لمطالب الناس وحاجاتهم ، وهذا يشير بصورة قاطعة الى ضرورات اعتبار الواقع فى فهم النصوص ، وهذا كله يعمل على كشف الغموض والتعرف على الدلالات المقصودة. ومن الأمور اللازمة فى فهم النصوص عامة الوعى بالقائل ، والدواعى التى من اجلها جاء النص والهدف المقصود من ورائه ، وكافة الظروف المحيطة به حتى يتمكن الدارس من ادراكه وفهم أبعاده وانقشاع كل الملابسات التى تعوق توضيحه ، واذا كان هذا فى النصوص عامة فإنه فى النص القرآنى أولى.ومعرفة اسباب النزول لاتقتصر على مايحدث فى البيئة الزمنية أو المكانية فحسب بل يتطرق الأمر الى تفهم ذلك الاتصال الوثيق بكل مايحيط بالنص القرآنى حتى يمكن فهم الدلالة المقصودة من وراء الأسلوب [٢] .

---

(١) فى هذا السياق تبدو لنا أهمية بناء عناصر السيرة النبوية من خلال القرآن - كما أشرنا فيما سبق - خاصة فى اطوار الدعوة ووسائلها ، وفى هذا السياق يمكن مطالعة أكثر من كتاب انظر على سبيل المثال :

د. عبد المبدى عبد القادر عبد الهادى ، السيرة النبوية فى ضوء القرآن والسنة ، القاهرة : المؤسسة العربية الحديثة ، ١٩٨٨ ، منير الغضبان ، المنهج الحركى للسيرة النبوية ، عمان : مكتبة المنار ، ط٢ ، ١٩٨٥ ، انظر أيضا : د. أكرم ضياء العمرى ، المجتمع النبوى فى عهد النبوة (الجهاد ضد المشركين) ، المدينة المنورة ، د. م. ت. ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م .

(٢) يؤكد على هذا اللزوم لمعرفة أسباب النزول وأهمية ذلك الشاطبى ذلك أن " معرفة اسباب النزول لازمة لمن أراد علم القرآن ... " انظر الشاطبى ، الموافقات فى اصول الشريعة ، القاهرة: المكتبة التجارية ، د.

وبمفهوم المخالفة فان الجهل بالمناسبة واسباب النزول يصعب معه الادراك الكامل لاغراض النصوص ويحملها – فى غالب الاحيان – على غير مقصودها ، فعلى المتصدى للنصوص القرآنية الدارس لها والباحث فيها بغرض التعرف على معانيها والتفهم لمقاصدها أن يلم بخلفية التنزيل ليتعرف على ظروفه الاجتماعية والتاريخية ونحو ذلك ، مما يعين على الفهم والعلم الدقيق لهذه النصوص ، فالقرآن جاء فى كثير من آياته وفقا لهذه المقتضيات و لم يأت دفعة واحدة ، فتنزل معالجا وموضحا ومعلما كلما دعت الحاجة الى ذلك فالمناسبة هى الطريق الأساسى الذى سلكه التشريع الاسلامى والدعامة الحقيقية لمنهج الدعوة ومساهمة الأسباب فى فهم النص القرآنى والتوصل الى الدلالة الواضحة أمر غير منكور ، اذ تشعر الدارس بنبضات الآية القرآنية وحركتها ، وتحقيق فاعلية النص ومراعاتها ، كل ذلك يعد سندا قويا فى توجيه النص الوجهة الصحيحة بما يفى بالغرض والهدف واهمالها يجعل من التفسير أمرا محوطا بالغموض . وتعتبر اسباب النزول والتعرف عليها من أهم القرائن التى تساعد على فهم الدلالة وتحديدها فاذا لم تتوفر القرينة اللفظية بذكرها فى نفس الآية أو فى مكان آخر ، كان سبب النزول آنذاك قرينة معاونة على توضيح النص ، ذلك أن فهم النص وادراك مقصده ليس متوقفا على معرفة الدلالات اللفظية فحسب وانما لمعرفة الأسباب دخل كبير يعين على الادراك الصحيح [(1)] .

ومن القضايا التى تثار بصدد التفسير الموضوعى قضية الجمع بين الآيات المختلفة فى موضوع واحد والجمع يقتضى الوعى والمعرفة بالنصوص ودلالاتها ووجهتها فى نسق تنظيرى يتخذ من ابجديات التعامل المنهجى مع النص القرآنى منهجا قويما ، وضمن فهم

ت. ، ج٣ ، ص ٣٤٧ ، انظر ايضا ابن تيمية ، مقدمة فى أصول التفسير، تحقيق : محيى الدين الخطيب ، القاهرة : المكتبة السلفية ، ط ٥ ، د.ت ، ص ١٤ ، انظر ايضا : محمد مصطفى شلبى ، أصول الفقه الاسلامى ... ، مرجع سابق ، ص ٩٩ . ، انظر كذلك ، جلال الدين السيوطى ، لباب النقول فى اسباب النزول ، بيروت : دار احياء العلوم ، ١٩٧٨ ، ص ٦ ، اذ أوضح أهمية اسباب النزول من خلال بيان تصانيف القدماء فى هذا الفن كما اشار الى ذلك فى الاتقان فى علوم القرآن ، القاهرة : البابى الحلبى، ط٢، ١٩٥١ ، ج ١ ، ص ٣١ ، انظر ايضا : جلال الدين السيوطى ، الاتقان فى علوم القرآن وبهامشه كتاب اعجاز القرآن للباقلانى، دار الفكر للطباعة والنشر ، د. ت. ، ج١ ، ص ٢٩ ومابعدها . وكذا يمكن ملاحظة مناع القطان ، مباحث فى علوم القرآن ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط ٥ ، ١٤٠٠ هـ – ١٩٨٠م، ص ٧٨ ، اذ يشير الى ضرورة تفهم أن الحديث عن أهمية اسباب النزول لايعنى بحال التكلف فى ذلك كما لايعنى أن يلتمس الانسان لكل آية سبباً..

(١) انظر فى ذلك : السيد أحمد عبد الغفار ، مرجع سابق ، ص ٢٧ ومابعدها ، وكذا تلزم مطالعة المقدمات فى صدر تفسير الطاهر بن عاشور ، مرجع سابق ، ص ص ٤٦ – ٥٠ .

"بيئة النص" تأتى - كما تقدم- الاشارة إلى أسباب النزول كمقدمة لازمة وضرورية قبل التعامل مباشرة مع النص [1] .

فإذا كانت الجماعة الاسلامية فى مفتتح الدعوة قد جعلت من نصوص القرآن حياة لها وعمل ممارسة يومية ، شكلت هذه النصوص محتوى عوالمها المختلفة فى الساحة الحضارية آنذاك بمشتملاتها من عالم أفكار وأشخاص وأشياء وأحداث ، اذ كانت تعيش التجربة بتفاعل حى برز فى هذا النزول المنجم للقرآن - الذى سبقت الاشارة اليه - ليواكب الأحداث ويتفاعل معها .

وكانت المناسبة القرآنية تثير فى تلك الجماعة عناصر التزام وقواعد رابطة ايمانية تتعرف على النص فتستصحبه بعمل مدركة لحقيقة النص ومقاصده ، وكان ذلك الادراك أكبر والفهم أعمق والتفاعل اقوى ، لذا نجد أن تلك المرحلة كان لها الأثر الشديد فى نفوس من صاحبوا الرسول صلى الله عليه وسلم وقد أدى الاسلام من جانب معتنقيه فاعلياته متجسدة فى المكان والزمان وتشكلت العوالم المختلفة على صبغة القرآن وطريقته ومنهجه . ونظرا لعمق التجربة وفاعليتها فكرا وحركة برز المومنون كأمثلة حية تترجم النص القرآنى ، وكانو من عظم تحملهم المسئولية يتخوفون مما قد يحدث من اختلاف بين الاجيال اللاحقة فى فهم النص لبعد الشقة بينهم وبين جو التنزيل [2] .

---

(١) لاشك أن أسباب النزول تعد ضمن منظومة الابجديات المنهجية ويعد التفسير الموضوعى من أهم المجالات التى توظف هذه الابجديات باعتبارها ضرورة لازمة وتشغيلها فى نسق منهجى يبغى معرفة أجواء النص وبيئته ، فمعرفة أسباب النزول تحدد بشكل أو بآخر بمستوى أو بآخر وجهة تفسير النص دون تحميل النص دلالات ليست منه أو تأويلات ليست فيه ، أنظر فى عملية التوظيف تلك : باقر الصدر ، مرجع سابق، ص ص ٣٦ - ٣٧ .

(٢) انظر فى هذا السياق السيد أحمد عبد الغفار ، مرجع سابق ، ص ٣٤ ومابعدها . ويؤكد الشاطبى مشيرا الى ذلك الحذر بحكاية حادثة عمر بن الخطاب وابن عباس : " خلا عمر بن الخطاب ذات يوم فجعل يحدث نفسه : كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد وقبلتها واحدة ؟ فقال ابن عباس : يا أمير المؤمنين إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه وعلمنا فيما نزل وأنه سيكون بعدنا أقوام يقرأون القرآن ولايدرون فيم نزل ، فيكون لهم فيه رأى فاذا كان لهم فيه رأى اختلفوا واقتتلوا ، فزجره عمر وانتهره ، فانصرف ابن عباس ونظر عمر فيما قال فعرفه فأرسل اليه فقال : أعد ماقلت فأعاده عليه فعرف عمر قوله ، وأعجبه وأن ماقاله صحيح الاعتبار"، الشاطبى ، الموافقات .. مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ٣٤٨ . ويشير الطاهر بن عاشور الى طرف آخر من هذا الحذر فى تناول أسباب النزول وأن ذلك مزلق خطر يجب تحرى الدقة فيه وفى وجهته وتوظيفه فى فهم النص القرآنى اذ ينبه أنه قد " ... أولع كثير من المفسرين بتطلب أسباب نزول آى القرآن ، وهى حوادث يروى

وإذا كانت معرفة أسباب النزول ولزوم ذلك لايختص به التفسير الموضوعي وإن أفرد بالتأليف كموضوع يتعلق بأبجديات المنهج للتعامل مع النص القرآني ولشدة العناية به، فان التفسيرات الجزئية قد جعلته مدخلا أساسياً لفهم الآيات وملاحظة معانيها ، فان العناية تصبح أشد والاهتمام بها أولى حين التوجه الى النهج الموضوعي في التفسير ، ذلك أن تلك المعرفة تعد واحدة من ابجديات اخرى - ان لم تكن أهمها - لعناصر الجمع الموضوعي الاستقرائي للأدلة والنصوص المتعلقة بهما وضمها الى بعضها لبيان موضعها من خريطة التأصيل النظرى للموضوع ككل ، فمعرفة الأسباب جزء لايتجزأ من معرفة مقاصد الآيات ووجهتها وامكان جمع دلالاتها الى الأخرى وربما يكون لها مدخل في نفي غموض أو دفع تعارض متوهم ، كل ذلك لاحداث التواتر المعنوى للأدلة في منظومة نظرية متكاملة .

ذلك أن المدلول الحقيقي الذى يقصد اليه النص القرآني لايتأتى ولايكتمل الا بمعرفة اسباب النزول التى تنظم من الفوائد مالا غنى عنه للباحث من مثل ادراك الدلالة اللفظية ومعرفة المعنى المراد ، والتعرف على دلالة النص جملة وبيان مقصده ، ومعرفة خصوصية الدلالة اللفظية وان جاءت فى صورة العمومية والتعرف على عمومية الحكم

أن آيات من القرآن نزلت لأجلها لبيان حكمها أو لحكايتها أو انكارها أو نحو ذلك وأغربوا فى ذلك وأكثروا حتى كاد بعضهم أن يوهم الناس أن كل آية من القرآن نزلت على سبب ، وحتى رفعوا الثقة بما ذكروا .." انظر : الطاهر ، مرجع سابق ، ص ٤٦ ، ويكمل النيسابورى هذه الحدود المنهجية التى ينبغى الفطنة اليها عند توظيف أسباب النزول فى فهم حقيقة النص ووجهته بقول فصل فى ضرورة متابعتها من جانبين منهجيين : أحدهما يتعلق بالاثبات فقال ".. لايحل القول فى اسباب نزول الكتاب الا بالرواية والسماع ممن شاهدوا التنزيل والثانى يتعلق بتصريف وجهته فالراجح أن العبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب، انظر : النيسابورى ، أسباب النزول ، تحقيق : السيد أحمد صقر ، القاهرة : دار الكتاب الجديد ، ١٩٦٩، ص ٤ . ويوضح ذلك الطاهر " .. ولكنى لاأعذر أساطين المفسرين الذين تلقفوا الروايات الضعيفة فأثبتوها فى كتبهم ولم ينبهوا على مراتبها قوة وضعفا حتى أوهموا كثيرا من الناس أن القرآن لاتنزل آياته الا لأجل حوادث تدعو اليها ، وبئس هذا الوهم فان القرآن جاء هاديا الى مابه صلاح الامة فى أصناف الصلاح فلا يتوقف نزوله على حدوث الحوادث الداعية الى تشريع الأحكام ، نعم ان العلماء توجسوا فيها فقالوا إن سبب النزول لايخصص الا طائفة شاذة ادعت التخصيص بها ، ولو أن اسباب النزول كانت كلها متعلقة بآيات عامة لما دخل من ذلك ضر على عمومها، اذ قد اراحنا أئمة الأصول حين قالوا " العبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب ، لكن أسباباً كثيرة راح رواتها يبين مراد من تخصيص عام أو تقييد مطلق أو الجاء الى مجمل، فتلك هى التى قد نقف عرضة أمام معانى التفسير قبل التنبيه على ضعفها أو تأويلها " الطاهر : مرجع سابق ، ص ٤٦ ، ورجح السيوطى الاعتبار بعموم اللفظ لابخصوص السبب وجعل الأول الاصح عنده انظر السيوطى ، الاتقان،ج ١ ، ص ٢٩ .

أو خصوصيته على الرغم من أن الراجح والاصح لدى العلماء " أن العبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب"، فنزول الآيات لأسباب خاصة لايعنى عدم تعديها الى اسباب اخرى تماثلها ، فقد تجيء الآيات عقب حادثة بعينها الا أنها تناولت حكماً عاماً يمكن أن يطبق على هذا الموقف المذكور وعلى المتماثل من وقائع اخرى ، فعمومات الكتاب والسنة لم تكن مختصة بشخص معين أو حادثة متعينة وانما تتعلق بنوع ذلك الشخص والمواقف والحوادث المماثلة ، أما اذا نزلت الآية فى معين و لم تتناول اللفظ فى عمومه - وهذا ماتحدده معرفة سبب النزول بما يمكن من معرفة خصوصية الدلالة وتلك الفوائد وغيرها كثير - ليست الا نماذج تشير الى ضرورة معرفة علم الاسباب وإلا حار الباحث واضطرب بين الشبه والاشكالات التى يتعذر الخروج منها الا بهذه المعرفة [١]٠

ثالثاً : الناسخ والمنسوخ :

سلف القول أن أهم الأبجديات المنهجية الاساسية لفهم بيئة النص والمترتبات عليه والتعامل معه هو الناسخ والمنسوخ [٢] ، وقد تفاوتت المواقف والتوجهات حيال ذلك مابين مفرط فيه قائلا بعدم وجود النسخ فى القرآن ، وآخرون توسعوا فيه الى حد أن جعلوا الآية الواحدة لأكثر من مئة آية ، وأدخلوا فى النسخ ماليس منه (من تعميم وتخصيص ، ومن اطلاق وتقييد ٠٠ وغيرها مما يوهم بذلك) ، والأمر يحتاج اتخاذ موقف متفحص اذ أن معظم تلك التوجهات التى أفرطت وفرطت تعلق أمرها ذلك بموضوعات تخص العلاقة بين المسلمين وغيرهم ، والضبط القاصد بين طرفى الافراط والتفريط لابد أن يكون له مدخل فى هذا المقام ، كما أن له جمهوره من العلماء ، وموضوع النسخ يترتب على معرفة " ترتيب النزول " للآيات والسور ، وحيث أن هذا ليس الا مدخلاً منهجيا فتعرف فيه على النسخ مفهوما وطبيعة وآثارا فإنه لايستغرق كافة جوانب الموضوع وتفصيلاتها اذ يحتاج ذلك دراسات مفصلة وتطبيقية لأهمية هذا الموضوع وخطورته٠

---

(١) انظر : السيد أحمد عبد الغفار ، مرجع سابق ، ص ص ٦٥ - ٧٢ ، وانظر أيضا: الامام شاه ولى الدين الدهلوى،الفوز الكبير فى اصول التفسير ، القاهرة: مجلة الأزهر، رجب ١٤٠٤ هـ ، ج١، ص ص ٦٧ -٧٦

(٢) النسخ لغة الازالة والنقل ، وفى الاصطلاح / أن يرد دليل شرعى متراضيا عن دليل شرعى مقتضيا خلاف حكمه فهو تبديل بالنظر الى علمنا ، وبيان لمدة الحكم بالنظر الى علم الله تعالى ٠ قال الله تعالى " مانسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ٠٠٠ " البقرة /١٠٦) وشرعا : هو بيان انتهاء الحكم الشرعى مما حق صاحب الشرع وانتهاؤه عند الله تعالى معلوم ، الا أنه فى علمنا كان استمراراه ودوامه فبالنسخ علمنا انتهاءه ، فكان فى حقنا تبديلا وتغييرا قال الله تعالى ﴿ واذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا ٠٠٠ ﴾ النحل /١٠١) ، انظر : خالد عبد الرحمن العك ، مرجع سابق ، ص ٢٩٧ ٠

قضية النسخ اذاً من أخص القضايا التى تتعلق بالنص القرآنى ، اذ يقتضى النسخ انتهاء العمل بالحكم المبسط من الآية المنسوخة وتبديله بحكم آخر .

وحكمة النسخ [1] قد تنصرف الى المصلحة والطاعة والامتثال أو تبدل الأحكام حتى يستقر التشريع بحكم مناسب أو الى ذلك جميعا وغيره ، والنسخ قد ينصرف الى حكم أكثر كلفة تدرجا فى الالتزام نحو الأشد وهو أمر يرد الى نفى الحرج ، وكذلك قد ينصرف الى التيسيرات التى الحقت ببعض التكاليف عن طريق نسخ الحكم القائم بحكم آخر أيسر منه بغرض التيسير ، وكله داخل فى الامعان فى رعاية الله لعباده ورفع الحرج عنهم والتخفيف عنهم ومراعاة مصالح الناس فاقتضت حكمة الشارع الحكيم ألا ينقلهم دفعة واحدة الى مايستقر عليه التشريع آخر الأمر ، بل سلك بهم طريق التدرج فى التشريع بأن ينقلهم من حالة الى حالة الى أن تتهيأ نفوسهم الى تقبل حكمه النهائى فيأتى ذلك الحكم ، وفى هذا التدرج قد لاتكون الأحكام المتدرجة متعارضة، بل تكون أحكاما يسلم فيها الحكم السابق الى مابعده أو يكون خطوة تتبعها اخرى الى أن يصل الى الغاية فتكون الأحكام السابقة تمهيدا للحكم الأخير ، وقد تكون الأحكام المتدرجة متعارضة كما فى النسخ ، فيشرع الحكم الملائم لحالهم أول الأمر، فاذا الفوا الخروج على ماتعودوه جاء حكم آخر . وقد يكون الحكم الأول لاستمالة القلوب إلى هذا الدين الجديد كما فى مسألة القبلة .

والنسخ لايكون فى جميع الاحكام بل فى الاحكام الشرعية التكليفية الجزئية التى تحتمل الوجود والعدم ، أى تحتمل كونها مشروعة أو غير مشروعة فى نفسها فى زمن النبوة بمعنى أن مصلحتها تتغير فتكون فى وقت نافعة وفى آخر ضارة ، وعلى ذلك لايدخل النسخ الأحكام الآتية [2] :

- الاحكام الكلية والمبادىء العامة (كالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ولاضرر ولاضرار فى الاسلام ، وكل شرط ليس فى كتاب الله فهو باطل ، وكل عمل ليس عليه أمرنا فهو باطل ، ولااكراه فى الدين ، والعدل ، ومقاصد الشريعة العامة ...الخ

---

(١) انظر فى حكمة النسخ : محمد الصادق قمحاوى ، مرجع سابق ، ص ٩٦ ، السيد احمد عبد الغفار ، مرجع سابق ، ص ص ١٣٣ - ١٣٤ ، العك ، مرجع سابق ، ص ٢٩٨. ولسنا فى حاجة الى التنويه أن هناك تعرضاً لكافة الموضوعات الخاصة بالأبجديات المنهجية للتعامل مع النص القرآنى فى مصادر ومظان كثيرة من القديم والحديث والتى تتعلق جملة بما سمى بأصول التفسير أو علوم القرآن لايجد الباحث من سعة لذكرها جميعا فى هذا المقام .

(٢) د. مصطفى شلبى ، أصول الفقه الاسلامى ، مرجع سابق ، ص ص ٥٥٣ - ٥٥٤ .

- الأحكام التى تحتمل عدم المشروعية كالأحكام الأصلية المتعلقة بالعقائد (كالايمان با لله وملائكته وكتبة ورسله واليوم الآخر) وامهات الفضائل والقيم (كالعدل والصدق وأداء الأمانات والوفاء بالعهد) وماشابه ذلك لأن حسنها لايتغير.

- والأحكام التى لاتحتمل المشروعية ، كالكفر وأصول الرزائل كالظلم والكذب والخيانة والغدر وماشاكل ذلك لأن قبحها لايتغير .

- الأحكام التى لحق بها ماينافى النسخ كالتأبيد نصا ودلالة ، لأن التأبيد يقتضى حسنها على الدوام والنسخ ينافيه ، وكذا الأحكام التى لم يثبت نسخها فى عصر الرسالة صراحة أو ضمنا فانها مؤبدة لاتحتمل النسخ لأنه خاتم النبيين ولانسخ الا بلسان نبى ولانبى بعده ، وكذلك للأحكام التى لحقها التوقيت ، لأن التوقيت بيان انتهاء مدة الحكم فلا يظن أحد تعلقه بعد موته حتى يحتاج الى رافع يرفعه ، وزوال الحكم المؤقت بانتهاء وقته المحدد لا بالإباحة التى جاءت بعده وليس ذلك نسخا .

ويُشترط للنسخ عدة شروط بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه [1] ، أما المتفق عليها :

- أن يكون المنسوخ حكما شرعيا عمليا جزئيا ثبت بالقرآن أو بالسنة مطلقا عن التأقيت أو التأبيد على الأصح متقدما فى النزول على الناسخ ، وأن يكون الناسخ قولا فى القرآن أو السنة أو فعلا من السنة متأخرا عن المنسوخ ، أما من الشروط المختلف فيها أن يكون للمنسوخ بدل أخف من المنسوخ أو مثله شرطه الظاهرية لظاهر الأية ﴿مانسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ ولم يشترطه جماهير الفقهاء لأنه قد وقع النسخ الى غير بدل وكذا فقد وقع النسخ الى ماهو أشد منه واختلفوا كذلك فى أن يكون النسخ بعد التمكن من الفعل والمراد به مضى زمن يسع الفعل المأمور به بعد وصول الأمر الى المكلف لأن حكم النسخ بيان مدة العمل بالبدل لأنه المقصود بالأمر والنهى لابمجرد الاعتقاد ، ولم يشترط ذلك جمهور الحنفية لأن عقد القلب مقصود ويتحقق به الابتلاء .

وللنسخ وجوه [2] فيجوز النسخ الى غير بدل ، والنسخ الى بدل مساو ، والنسخ الى بدل أخف ، والنسخ الى بدل أشد من المنسوخ ، والنسخ من الحظر الى الاباحة ، وقد يكون النسخ صريحا وضمنيا فالأول هو الذى يأتى التصريح به فى دليل الحكم الناسخ كما فى قوله تعالى " الآن خفف الله عنكم ...الآية " والنسخ الضمنى وهو مالم يصرح به الشارع ولكنه يفهم ضمنيا حينما يأتى نص بحكم مخالف لحكم سبقه

---

(١) المرجع السابق ، ص ص ٥٥٤ - ٥٥٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ص ٥٥٦ - ٥٥٨ .

فى النزول وتعذر الجمع بينهما أو ترجيح دليل أحدهما على دليل الآخر فيفهم من ذلك أن المتأخر ناسخ للمتقدم.

ويتفق الفقهاء أن النسخ لايقع الا فى زمن الرسالة فلا يكون الناسخ والمنسوخ الا من كتاب أو سنة . أما الاجماع فلا يصلح أن يكون ناسخاً ولامنسوخاً ، وكذا القياس، واذا كانت كلمة الفقهاء متفقة على أن النسخ لايكون إلا فى الكتاب والسنة اذا تساوى الناسخ والمنسوخ فى الثبوت والدلالة ولكنهما اختلفا فى نسخ أحدهما الآخر [1] .

ولمعرفة النسخ طرق منها [2] :

النص الصريح على الرافع ، أو اشتمال النص على مايرشد الى الحكم المتأخر الناسخ كقوله تعالى : " الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا"......الأية .

– معرفة التاريخ مع التنافى بين الحكمين بأن يكون أحدهما نفيا للآخر ، ويُعلّم ذلك بقول يُنبيء بنفسه عن التقدم ، كأن يقول الصحابى ابيح لنا هذا عام الحديبية ثم نهينا عنه عام الفتح ، أما قول الصحابى كان هذا الحكم ثم نسخ ، أو قوله هذا نسخ هذا ، ففيه اختلاف فهو عند الشافعية والمعتزلة لايدل على النسخ لأنه يجوز أن يكون قالها اجتهادا ، بينما الحنفية يثبتون به النسخ لأن الصحابى عدل فاذا اخبر بالنسخ يكون ذلك عن توقيف وسماع من الرسول صلى الله عليه وسلم فيقبل .

ومنها اجماع الصحابة على الناسخ ، وقد يثبت باجماع الأمة على خلاف ماورد به الخبر فيستدل به على أنه منسوخ لأن الأمة معصومة من أن تجتمع على خطأ كما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

أبجديات فهم النص القرآنى:

أولاً : اللغة العربية والقرآن: من أهم أبجديات فهم النص القرآنى ، اللغة العربية ، فالقرآن نزل بالعربية ، حتى أن توجها فى التفسير قد اختط منهجا لغويا ليؤكد حقيقة أساسية ، لايجوز الغفلة عنها ، أن معرفة العربية هى من علوم الوسائل والآلة التى لايفهم القرآن بدونها ، وحتى اعتبرت العربية فهما ووعيا من الدين [3] .

---

(١) المرجع السابق ، ص ص ٥٥٨ – ٥٦٤ .

(٢) وفى طرق معرفة النسخ أنظر : المرجع السابق ، ص ص ٥٦٨ – ٥٦٩ . وانظر أيضا : شاه ولى الله الدهلوى ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ص ١٤١ – ١٤٢ .

(٣) خالد العك ، مرجع سابق ، ص ١٣٥ وما بعدها .

وقد كان اهتمام الشاطبي بمدخل اللغة العربية وأهميته سواء في تفسير القرآن أو تفهمه والبحث فيه عظيما اذ جعل من ذلك شرطا لايمكن التهاون به في القراءة للنص القرآني ، وكأنه ينبه اصحاب القراءات الجديدة التي يهملون فيها أصول اللغة وفقهها الى خطأ ذلك ، بحيث يضل عن الأداة فيذهل عن المقصد ولايدرك الغاية فمن " . . . أراد تفهم القرآن فمن جهة لسان العرب يفهم ولاسبيل الى تطلب فهمه من غير هذه الجهة "[1] .

فكان حقاً على من أراد فهم معانيه وادراك مراميه أن يكون على جانب كبير من التمكن في اللغة العربية وإلا لايقدر على شيء من ذلك ، ولقد كان العرب في عهد نزول القرآن على جانب كبير من الاحاطة بلغتهم ومعرفة أساليبها وادراك حقائقها ، فكانوا بذلك أقدر الناس على فهم القرآن وادراك معانيه واستيعاب مراميه ومن جاء بعدهم كان أقل منهم درجة بل درجات . . فكلما كان البعد عن صفاء اللغة كان البعد أشد في ادراك معاني القرآن وفهم مقاصده وأحكامه .

واذا كان ذلك يشير الى اهمية اللغة في التفسير وفهم االقرآن وانها لازمة من اللوازم الا أن ذلك لايعني الاكتفاء بالنهج اللغوي والاقتصار عليه فتفسير القرآن بمجرد اللغة العربية مزلق خطر ، فابن تيمية يشير الى " . . . قوم فسروا القرآن بمجرد مايسوغ في أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب من غير نظر الى المتكلم بالقرآن والمنزل عليه ، والمخاطب به ، . . . حيث راعوا مجرد اللفظ ومايجوز عندهم أن يريد به العربي ، من غير نظر الى مايصلح للمتكلم وسياق الكلام "[2] .

ومن أهم المجالات الواجب تتبعها في هذا المقام مايسمى بغرائب الالفاظ في القرآن، وكذا النحو والاعراب من مداخل البحث وفهم النص القرآني ، فتلك علوم أو معلومات يُتوصل بها الى ضبط الالفاظ العربية وتؤدى بها المعاني على الوجه الصحيح، كما يُدرَك بها معاني النصوص ومقاصد تركيبها ومؤدى الفاظها[3] .

---

(١) الشاطبي ، الموافقات . . . ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ٦٤ .

(٢) ابن تيمية ، مقدمة في اصول التفسير ، مرجع سابق ، ص ص ٣٣ - ٣٤ .

(٣) السيد أحمد عبد الغفار ، مرجع سابق ، ص ٢٥٥ ومابعدها ، انظر بصفة خاصة : ابن قتيبة ، تفسير غريب القرآن ، تحقيق : السيد أحمد صقر ، القاهرة ك دار احياء الكتب العربية ، ١٩٥٨، ص ٤ (المقدمة) ، الامام عبد القادر الجرجاني - دلائل الاعجاز ، القاهرة ، مطبعة المنار ، ١٣٦٧هـ، ص ٣٠٤ ، أبو البركات بن الانباري ، البيان في غريب اعراب القرآن ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠ ، انظر: خالد العك، مرجع سابق ، ص ص ١٥٠ - ١٦٠ .

وفى هذا السياق فقد وضع العلماء لهذا النوع من التفسير والفهم ضوابط يجب مراعاتها ، تحقق الغاية منه أهمها جميعا ، عدم الوقوف عند الالفاظ فحسب والاعتناء بالمعانى المبثوثة فى النص ذلك أن العرب كانت غايتها بالمعانى وأصلحت الألفاظ من أجلها ، وهذا من الأصول المعلومة عند أهل العربية ، فاللفظ وسيلة الى تحصيل المعنى المراد ، والمعنى هو المقصود [1] .

ثانياً : العام والخاص : سلفت الاشارة الى ذلك التداخل بين العموم والخصوص من جهة وبين الناسخ والمنسوخ من جهة اخرى الى حد توهم البعض الذى أسرف فى النسخ أن كل تخصيص بعد عموم يعد من قبيل النسخ [2] ، ولما كان النسخ قد يشتبه بالتخصيص فى بعض صوره فقد فرق الاصوليون بينهما من وجوه [3] :

- أن النسخ يرد على العام والخاص أما التخصيص فلا يكون الا للعام .

- النسخ العام قد يكون لكل افراده ، وقد يكون لبعض افراده بخلاف التخصيص فانه لايكون الا لبعض أفراده .

- النسخ رفع الحكم بعد ثبوته ، أى أن الناسخ يخرج من اللفظ ماقصد به الدلالة عليه ، ولهذا شرط فيه أن يكون متراخيا عن المنسوخ ، والتخصيص بيان أن حكم العام من أول الأمر لم يرد به الا بعض أفراده .

- أن العام المنسوخ بعض أفراده يصبح قطعياً فى دلالته على الباقى بخلاف العام الذى لحقه التخصيص فان دلالته على الباقى ظنية .

- أن النسخ لايكون إلا بنص من الشارع قرآن أو سنة والتخصيص يكون بهما وبغيرهما من الأدلة كالعقل والعرف والقياس .

فالتعرف على العموم والخصوص من الأبجديات المنهجية الأساسية لفهم النص القرآنى والتعامل معه ، ذلك أن للسياق القرآنى خصائص اذ ياتى النص دالا على العموم وقد يراد به غرض خاص وقد يأتى خاصا ويراد به العام ، وقضية العموم والخصوص تتعلق بذات النص القرآنى اذ يتناول مفهوم اللفظ ومايقصد اليه ، ذلك أن الاهتمام بهذا الباب يفيد علما كثيرا يساعد على فهم الأساليب القرآنية ومعرفة الألفاظ وتحديد مقاصدها . والاشارة الى العموم والخصوص وارتباطه بظروف النص وملابساته وللقرائن التى تتصل به عقلية كانت أو نصية مدخل هام فى التعرف على

---

(١) نظر المرجع السابق ، ص ص ١٤٧ - ١٥٠ .

(٢) انظر ماسبق الاشارة اليه فى التعرف على الناسخ والمنسوخ .

(٣) انظر التفرقة بينهما فى : مصطفى شلبى ، مرجع سابق ، ص ص ٥٤٩ - ٥٥٠ .

توجيه النص وبيان الغرض الذى يرمى اليه ان عاما أو خاصا [1] . فان اجتمعت مثل هذه العوامل مؤيدة دلالة النص على العموم ولم يأت دليل يدل على خصوصه لامن حجة عقل ولا كتاب ولا سنة ولا اجماع ولا عادة فيبقى كما هو دالا على عمومه ، ويكون الأسلوب خاصا اذا دلت الدلائل على ذلك ، وهنا يتضح دور القرائن والدلائل فتبين بقاء العام على عمومه أو تخصيص العام أو تعميم الخاص فتستوضح من خلال مقصد الله تعالى من آياته . كما أن معرفة العموم والخصوص يعين على بيان الجانب التطبيقى للأحكام ، فقد تأتى الآية بلفظ خاص وهى ترمى الى حكم عام [2] .

كذلك فانه من الامور المقررة فى فهم العموم والخصوص ضرورة التعرف على ما للعموم من علامات تتمثل فى تلك الالفاظ التى يعرف بها ، هى التى تستغرق كل مايصلح ان يندرج تحتها ، فهى الفاظ خاصة بالعموم وتعرف بدلالتها عليه ، وان كانت تلك القرائن اللفظية لاتكفى وحدها فى هذا المقام الا بضمها الى سياق الاسلوب، فهناك من القرائن اللفظية التى تشير الى العموم مما لايتسع المقام لذكرها يجب مطالعتها فى مظانها من كتب على الاصول [3] .

فالعام منه مايبقى على عمومه لايجوز فيه التخصيص ، ومنه مايراد به الخصوص بقرينه تدل على ذلك يحددها سياق الاسلوب ومقصده ، ومنه العام المخصص بمخصص منفصل عنه ، كذلك يأتى الخاص ويراد به العام وتظهر قرينة للتعميم تدل على عمومية الحكم [4] .

ثالثاً : المجمل والمفسر: فالمجمل لغة هو المجموع ... وأكثر ما يستعمل فى الكلام الموجز واصطلاحا هو ما ازدحمت فيه المعانى واشتبه المراد منه اشتباها لايدرك بنفس

---

(١) أحمد السيد عبد الغفار ، مرجع سابق ، ص ١٦١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٦٤ ومابعدها .

(٣) يمكن مطالعة باب العام والخاص فى كتب الاصول المختلفة ، انظر على سبيل المثال :- سيف الدين الآمدى ، الأحكام فى اصول الاحكام ، القاهرة : دار الحديث ، د.ت. ، ج٢ ، ص ٢٨٦ ومابعدها ، محمد بن على بن محمد الشوكانى ، ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول ، القاهرة : مطبعة مصطفى البابى الحلبى ، ١٣٥٦ هـ- ١٩٣٧م ، ص١١٢ ومابعدها ، وكذا الشاطبى ، الموافقات ...مرجع سابق ، ج٣ ، ص ٢٦ ومابعدها ، وغيرها كثير والجدير بالذكر فى هذا المقام أن كتب الأصول حينما تحدثت عن المصادر (القرآن والسنة) قد اشتملت على جملة هذه المسائل وقواعدها المنهجية المنضبطة ، ومن البديهى فى هذا المقام أن تلك الاشارات ليست الا نماذج فحسب سواء فى هذه المنطقة أو فى غيرها .

(٤) السيد عبد الغفار ، مرجع سابق ، ص ١١٨ ومابعدها ، أحمد الصادق قمحاوى، المرجع السابق، ص ص ٦٨ - ٨٣ .

العبارة ، بل بالرجوع الى الاستفسار ثـم الطلـب ثـم التـأمل ، أو هـو مـااجتمعت فيه المعانى من غير رجحان لأحدهما على الباقى فاشتبه المراد اشتباها لايدرك الا ببيان مـن جهة المجمل ، والمجمل على انحاء ثلاثة نوع لايفهم معناه لغة ، ونوع معنـاه معلـوم لغـة ولكن ليس بمراد مثل "الحقائق الشرعية" "الربا وغيرها) ، و نـوع معنـاه معلـوم لغـة الا أنه متعدد والمراد واحد منها ويمكن تعيينه بالاستفسار وبالطلب من الكتاب والسنة [١] .

ومن هذا الباب الاصطلاحات الشرعية التى لها معان لغوية ، فانه يرجع فـى بيانهـا الى صاحب الشرع لتفسيرها فاذا ظهر المراد من المجمل التحـق بالمفسـر واخـذ حكمـه ، وحكم المجمل فى هذا المقام أنه يجب طلب المراد منه من صاحب الشرع او بالبحث عن القرائن الشرعية التى تبينه وتكشف ابهامه ، فاذا لم يكن هنـاك سـبيل الى الوصـول الى معرفة المعنى المراد فانه يجب التوقف فيه الى أن يتبين المراد منه [٢] .

رابعاً : الاطلاق والتقييد : من الابجديات الأساسية التى تتكامل مع سـابقتها قضيـة المطلق والمقيد وهى من قضايا علوم القرآن التى تتعلق بطبيعة اللغـة القرآنيـة وتتصـل الى حد كبير بالسياق القرآنى [٣] ، فمن الأساليب مـايرد مطلقـا فـى حكمـه علـى العمـوم والشيوع ، ومنها مايرد مقيدا بأداة تفيد تحديدا أو تخصيصا للمعنـى المطلـق ، وظـاهرة الاطلاق لون من ألوان البلاغة العربية التى تتمثل فى مراعاة مقتضى الحـال ، والبحـث فى كيفية التقييد والاطلاق أمر مهم ذلك أن الدلالة اللفظية فى الاطلاق تختلـف عنهـا فى التقييد والاطلاق أمر مهم ذلك أن الدلالة اللفظيـة فـى الاطـلاق تختلـف عنهـا فـى التقييـد اذ يـرد فـى التقييـد عوامـل كالشـرط أو الصفـة تـؤدى بدورهـا الى التحديـد والتخصيص ، كما يأتى التقييد أيضا بالمفهوم العقلى بمعنى أن يكون القيد واضحا عقلا من خلال الأسلوب ، فحمل المطلق على المقيد عامل موضح للمعنى المقصود مـن الآيـة المطلقة وكذلك نجد أن معرفتهما تبعث على فهم الاحكام وتحديدها ومحلها وازالة مـاقد يتوهمه الباحث من غموض يحوط بالنص ولـن يتـأتى ذلـك الا بدراسـة الموضـوع كلـه كوحدة متكاملة ، اذ لايجزى الاكتفاء بالآية المنفصلة عن مثيلاتها فى أى موضع آخر، كما يعمل المطلق والمقيد فى توضيح المواقف وجلائها [٤] .

وكما يأتى القيد لتحديد المطلق وتوضيحه فانه يأتى كذلـك علـى السـبب الغـالب والأعم ، وكذا فانه من حالات الاطـلاق والتقييـد مـا يـأتى فيهـا التقييـد متقدمـا علـى

---

(١) خالد العك ، مرجع سابق ، ص ص ٣٥٢ - ٣٥٤ .

(٢) انظر : المرجع السابق ٣٥٤ .

(٣) السيد عبد الغفار ، ١٩١ .

(٤) المرجع السابق ، ص ص ١٩١ - ٢٠٠ .

الاطلاق ، ولاحرج أن يأتى القيد متقدما على المطلق خلافا للمألوف الذى يأتى فيه القيد عقب الاطلاق أو بعده ، وهكذا يبدو أن الاجناس البلاغية التى حفلت بها النصوص القرآنية قد تتنوع فى أساليبها وتتعدد فى اشكالها ، حاملة ما يظهر الموقف ويوضحه ، ومن أنواع القيود أيضا مايستفاد منه القيد فى المفهوم المخالف ، فيأتى التقييد فى حالة بعينها ويستفاد من ذلك مايعرف بالمخالفة وهو المفهوم المخالف للقيد وهو مايعرف عند الأصوليين بمفهوم المخالفة [1] .

خامساً : المحكم والمتشابه : يشير الى تلك القضية قوله تعالى ﴿هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ﴾ [2] وفى المسألة ثلاثة أقوال [3] :

احدها : أن القرآن كله محكم لقوله تعالى ﴿كتاب احكمت آياته ﴾ [4] .

والثانى : أن كله متشابه لقوله تعالى ﴿كتابا متشابها مثانى ﴾ [5] .

والثالث : وهو الصحيح انقسامه الى محكم ومتشابه للآية المصدر بها [6] .

والمحكم : كما عرفه الجرجانى [7] .. ماحكم المراد به عن التبديل والتغيير أى التخصيص والتأويل والنسخ ، مأخوذ من القول بناء محكم أى متقن مأمون الانتقاص وذلك مثل قوله تعالى ﴿ان الله بكل شىء عليم ﴾ [8] .

وقد أورد السيوطى فى الاتقان أقوالا فى المحكم بأنه .. " .. لاتتوقف معرفته على البيان .. ماعرف المراد منه اما بالظهور واما بالتأويل ... ماوضح معناه .. مالا

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٠٣ .

(٢) آل عمران / ٧ .

(٣) حكاها ابن حبيب النيسابورى ، انظر قمحاوى ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ٤٤ ، انظر أيضا : السيوطى ، الاتقان فى علوم القرآن ، ج٢ ، ص ٢ .

(٤) هود / ١ .

(٥) الزمر / ٢٣ .

(٦) انظر : العك ، مرجع سابق ، ص ٢٨٩ .

(٧) الجرجانى ، التعريفات ، القاهرة : مصطفى البابى الحلبى ، ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨م ، ص ص ١٨١ - ١٨٢ ، أما عن المتشابه فراجع نفس المرجع ، ص ١٧٦ .

(٨) الأنفال / ٧٥ .

تكرر الفاظه .. المحكم الفرائض والوعد والوعيد ... [1] . فالمحكم من النصوص القرآنية لايحتمل التأويل بارادة معنى آخر ، ان كان خاصا ولا التخصيص بارادة معنى خاص وان كان عاما ، لأنه مفصل مفسر تفسيرا لايتطرق اليه الاحتمال .

والمحكم أنواع [2] منه مايكون فى اصول الدين كالايمان با لله تعالى ووحدانيته والوهيته وربوبيته .. والاخبار بما كان أو سيكون ، ومنه مايكون فى الفضائل والأخلاق كالعدل والصدق والأمانة والاحسان والخير والوفاء بالعهد ... الخ ومايلحق ذلك، ومنه مايكون فى الأحكام ، كأن يكون مدلول الحكم حكما جزئيا ولكن جاء التصريح بتأبيده ودوامه وهذا كله ينتمى الى دائرة " المحكم لذاته " ، أما المحكم لغيره "فهو مالم يلحق النسخ فى عهد النبوة الى وفاته عليه الصلاة والسلام ، فأصبح محكما من حيث انقطاع احتمال النسخ وحكم المحكم [3] هو وجوب العمل به قطعا مع وجوب الاعتقاد بموجبه بدون احتمال ، فلا يحتمل صرفه عن ظاهره الى معنى آخر كما أنه لايحتمل النسخ ومن هنا كانت دلالته على الحكم أقوى من جميع الدلالات السابقة لأن لفظه مسوق لبيان هذا الحكم والاحتمال بجميع أنواعه منتف عنه، لذا كان طبيعيا ان يقدم فى حالات التعارض مع واضح الدلالة بل يجب أن تحمل تلك الأنواع من الدلالات عليه فهذا عن المحكمات التى هى أم الكتاب يُرجَع اليها ويرد لها واضحة لاتحتمل التأويل ، أما المتشابه [4] فهو ماتشابه بعضه ببعض بحيث يلتبس على الناظر فيه، وفى اصطلاح الاصوليين هو ماخفيت دلالة معناه لذاته وتعذرت معرفته الا بالرجوع لصاحب الشرع وفى اصطلاح المفسرين هو ماتشابهت الفاظه الظاهرة مع اختلاف معانيه . والمتشابه على ضربين أحدهما اذا رد الى المحكم واعتبر به عرف معناه والثانى مالا سبيل الى الوقوف على حقيقته وهو الذى يتبعه أهل الزيغ فيطلبون تأويله ولايبلغون كنهه فيرتابون فيه فيفتنون .. ومراد هذا الذى فى قلبه زيغ التقدم الى المشكلات وفهم المتشابه قبل فهم الامهات وهو عكس المعقول والمعتاد والمشروع.

والآيات عند اعتبار بعضها ببعض -على ماصنف الراغب فى مفردات القرآن- على ثلاثة أضرب [5] ، محكم على الاطلاق ومتشابه على الاطلاق ومحكم من وجه ومتشابه من وجه، وجميع المتشابه على ثلاثة أضرب ضرب لاسبيل الى الوقوف عليه كوقت

---

(١) السيوطى ، الاتقان ، مرجع سابق . ج٢ ، ص ٢ .

(٢) العك ، مرجع سابق ، ص ص ٣٣٥ - ٣٣٦ .

(٣) المرجع السابق ، ٣٣٧ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٩١ ، انظر أيضا قمحاوى ، ص ٥٣ .

(٥) نقلا من قمحاوى ، ص ٥٧ ، انظر أيضا : الراغب ، المفردات فى غريب القرآن ، تحقيق وضبط: محمد سيد كيلانى ، بيروت : دار المعرفة ، د.ت ، ص ص ٢٥٤ - ٢٥٥ .

الساعة، وضرب للانسان سبيل الى معرفته كالألفاظ الغريبة والأحكام المغلقة، وضرب متردد بين الأمرين يختص بمعرفته بعض الراسخين فى العلم ويخفى على من دونهم ..

التفسير والتنقية :

هذه القضية من أهم القضايا التى يجب الوقوف عندها قبل البدء فى جمع النصوص الى غيرها ، بحيث أن الجمع لايشمل غير الصحيح من التفسير بعد تنقيته واستبعاد تلك التى تختط مناهج لاتأخذ فى اعتبارها منظومة الابجديات المنهجية الأساسية فى التعامل مع النص القرآنى فهما وتفسيرا .

والنظر فى التفاسير يجب فيه تحرى تلك الاخبار الاسرائيلية [1] التى أخذها المفسرون عن أهل الكتاب وشرحوا بها كتاب الله ، مما كان له الأثر السيىء فى التفسير والاستئناس بها ، ودخل هذا النوع من التفسير كثير من القصص المخترعة مما جعل الناظر فى كتب التفسير التى هذا شانها والباحث فيها يكاد لايقبل شيئا مما جاء فيها لاعتقاد أن الكل من واد واحد ، والحق ان المكثرين من هذه الأخبار المسماه بالاسرائيليات قد ذهبوا بكثير من الأخبار الصحيحة بجانب مارووه من قصص مكذوبة واخبار لاتصح . ولذلك كان لابد لكل من يريد تفسير القرآن من اتخاذ موقف ثابت حيال الاخبار الاسرائيلية فى كتب التفسير وكذلك الباحث فيها ، خاصة اذا ماكانت كتب التفسير من النوعية التى تنقل الأقوال جميعها ولاتنبه على الصحيح والباطل منها ، فانه من الواجب الفحص والنقد برؤية لتلك الأخبار حتى يمكن استخلاص من هذه الأخبار مايناسب روح القرآن .

كذلك يتعلق الأمر بضرورة متابعة الانحرافات والشبه فى التفاسير المختلفة بمعرفة تلك التوجهات التى حاولت اخضاع التفسير للقرآن الكريم لميول وأهواء ومذاهب ذات مفاهيم مغالية [2] ، مما اتاح مدخلا للخصوم للدس والتشويه ، ومنها مايرد الى الوضاعين الذين ينسبون أقوالاً مزعومة الى النبى صلى الله عليه وسلم ، ومنها مايعتقده المفسر من معنى من المعانى ثم يريد أن يحمل ألفاظ القرآن الكريم على ذلك المعنى الذى يميل اليه ويعتقده ، ومنها مايعود الى تفسير القرآن بمجرد مايسوغ أن يريده

---

(١) انظر الاسرائيليات فى التفسير :- العك ، مرجع سابق ، ص ص ٢٦١ - ٢٦٣ ، انظر أيضا : محمد بن محمد أبو شهبة ، الاسرائيليات والموضوعات فى كتب التفسير ، القاهرة : مجمع البحوث الاسلامية ، الأزهر : سلسلة البحوث الاسلامية، السنة (١٤) ، الكتاب (٤) ، القاهرة : الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م .

(٢) انظر : العك ، مرجع سابق ، ص ص ٢٢٧ - ٢٦١ ، اذ يعالج الاتجاهات المنحرفة فى التفسير منذ بدء علم الكلام ونشأة الفرق والمذاهب والتعصب لها ، انظر كذلك: باقر الصدر ، مرجع سابق، ص٦٢٠ .

بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب وذلك بدون نظر الى غاية المتكلم بالقرآن (وهو الله سبحانه وتعالى) والى المنزل عليه (وهو رسول الله) ، والمخاطب به (وهم الناس جميعا) .

وكذلك يجب الفطنة الى مقولات الاستشراق التى تتعلق برؤية القرآن خاصة مايتعلق منها بأصل الجهاد والعلاقات بين المسلمين وغيرهم اذ تؤثر هذه المقولات فى مناهج المستحدثين وآرائهم ، وتلقى بظلالها على تنظيرات الباحثين المسلمين فى هذا المقام [1] .

وأخيرا تجب الاشارة الى مايسمى بالقراءات الجديدة للقرآن التى حاولت قراءته بغير أبجدياته الأساسية التى نوهنا عنها وحاولت ابتداع مناهج أو نقل مناهج غربية فى الالسنيات وفى تحليل النص واقحام مناهج غربية مادية وغيرها ، وهو ما أفرز مجموعة من القراءات المشوهة التى تسمت بأسم القراءات الجديدة ، بأسم العلمية وتطبيق المناهج المستحدثة اذ آلت مثل هذه القراءات فى معظمها الى تبديد النص لا استثمار مكوناته ، وغفلت عن ابجديات فهمه أو تغافلت عنها ، فبدت نتائجها فارغة المعنى والمضمون، ونظنها هجمت على النص القرآنى بلا مكنات أدت الى فساد فى الرأى والرؤية ناتج من فساد مفرداتها وأبجدياتها ومناهجها التى اسمتها بالقراءات الجديدة [2] .

---

(١) لاحظ فى جملة هذه الآراء الاستشراقية : الدقس ، مرجع سابق ، ص ص ٩٦ - ١٠٨، خاصة حين يتعرض لمقولة انتشار الاسلام بالسيف التى شاعت لدى هذه الأوساط الاستشراقية .

(٢) انظر فى اشارة الى بعض نماذج من هذه القراءات الجديدة : محمد أركون ، لوى غارديه ، الاسلام الأمس والغد ، ترجمة : على المقلد ، بيروت : دار التنوير ، ١٩٨٣ ، انظر بصفة خاصة ماأسماه الرمزية الدينية والتغير الاجتماعى ، ص ص ٢٠٢ - ٢٠٣ ، وأيضا محمد أركون ، الفكر العربى، ترجمة عادل العوا، سلسلة زدنى علما ، بيروت / باريس : منشورات دار عويدات، ط٣ ، ١٩٨٥ م ،ص ص ٢٧ - ٤٣، وكذلك : محمد أركون ، الفكر الاسلامى : قراءة علمية ، ترجمة: هاشم صالح ، بيروت : مركز الانماء القومى ، ١٩٨٧ ، انظر بصفة خاصة الفصل السابع، ص ص١٧٨- ١٨٧ ومابعدها ، وكذا الفصل الثامن المعنون بـ "حساب ختامى للدراسات القرآنية وآفاقها" ، ص ٢٤٥ ومابعدها ؛ انظر ايضا دراسة د. عبد المجيد الشرفى (تقديم وترجمة)، آفاق الدراسات القرآنية (من كتاب محمد أركون) "قراءات للقرآن" ، مجلة ١٥× ٢١ عدد شعبان ١٤٠٣ هـ - مايو ١٩٨٣ م ، ص ص ٢٦ - ٢٩ ، محمد أركون ، الوحى -الحقيقة - التاريخ : نحو قراءة جديدة للقرآن ، ١٥ × ٢١ ، العدد ٧ ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ، ص ص ٤٦ - ٥٩

انظر أيضا رغم قراءة النص تحت عناوين الأبجديات التى ترد لدراسة فى كتب علم القرآن قديمها وحديثها الا أن الكاتب حاول اقحام مناهج القراءة الغربية فى الداخل وهى دراسة تقتضى النظر والمراجعة لكثير من الأفكار والقضايا انظر : د. نصر حامد أبو زيد ، دراسات أدبية : مفهوم النص: دراسة فى علوم القرآن ،

جمع الاجتهادات حول النص:

يتعلق بالقضية الخاصة بالتنقية الفطنة الى مسائل المشكل فى القرآن [1] ، التى تعد من أخطر القضايا وأهمها ، اذ تتناول مايوهم الاشكال أو الاختلاف ، وقد اضحى هذا المجال ذريعة للمؤولين الذين أساؤا التأويل ، والطاعنين الذين يثيرون الشكوك حول القرآن ، وتلك مواطن جديرة بالاشارة فى هذا السياق ، خاصة أنه لاتفتأ بعض الكتابات - دون مكنة فى التعامل مع النصوص القرآنية وفق أبجدياتها الخاصة - تسىء استخدام النص وتصرفه الى غير مقصده ، ولاريب ان القيام بهذه المهمة ضمن عملية التنقية شرط اساسى ومستلزم سابق قبل الشروع فى الجمع بين الأدلة ، وذلك فى سياق ماسبق الاشارة اليه من ضرورة جمع النص الى غيره فى سياق تفهم بيئة النص وأبجديات فهمه من خلال علوم القرآن ، والتعرف على قضايا النص فيه ، مما يؤدى بنا للوصول الى المقصود الى حد كبير ، وبلوغ فهم نصوص الكتاب فهما أقرب الى الصحة مع ضرورة الفطنة الى مايوهم اللبس أو يوقع فى الخطأ ، فان ادراك طرق المعالجة وتصنيفاتها ومقتضياتها أمر اساسى بما يمكننا من استبعاد تفسيرات للآيات أو بعضها أو غض الطرف عن قراءات تتزيا بأثواب العلمية والمنهجية وهى أبعد ماتكون عن ذلك ، ولاشك أن الفطنة لهذه الأمور -جملة وتفصيلا- تنظيراً وتطبيقا- يوفر قاعدة لابأس بها للتصدى والدفاع عن رمى القرآن بأى شبهة من الشبهات والتهجم عليه دون معرفة قواعد فهمه وأبجديات تفسيره ، وهذه الخطوة الخاصة بالتنقية ايجابية فى مقصدها ، سلبية هدمية فى طبيعتها هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى يتبع تلك الخطوة خطوة أخرى أساسية ايجابية بنائية فى محتواها وغايتها تتعلق بحقيقة الجمع بين مدلولات النصوص والاجتهادات المتنوعة والمتمايزة بل والمختلفة، فالنهج الاستشراقى فى بعض توجهاته وتوابعه من كتاب عرب أو مسلمين يتبنون هذا النهج لايعالج النص وفق ابجدياته ، ولكنه يحاول اثارة شبهات حول النص وافتعال تناقضات تنبىء عن اهمال أو

القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٩٠ ، انظر بصفة خاصة مقدمة فى المنهج ، ص ص ٢٧ - ١٣٢ ، انظر أيضا : نفس المؤلف ، قراءة النص الدينى ، ضمن ندوة : تحليل النص وديناميكيات لغة الحوار ، الأهرام : القاهرة : مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ٥ - ٦ يناير ١٩٩١ م ، انظر نقد بعض مناهج قراءات مبكرة فى هذا المقام والتنبيه على خطرها : مصطفى صادق الرافعى ، تحت راية القرآن ، القاهرة : المكتبة التجارية الكبرى ، ١٩٦٣ ، ص٤ ومابعدها ، انظر نقدا لهذه القراءات الجديدة لأركون وغيره مثل حسن حنفى و الطيب تيزينى والجابرى وغيرهم : عبد الرزاق بن اسماعيل هرماي ، القراءة الجديدة للقرآن الكريم فى ضوء ضوابط التفسير ، جامعة محمد الخامس ، كلية الآداب والعلوم الانسانية ، الرباط ، رسالة غير منشورة لنيل دبلوم الدراسات العليا ١٩٨٨ م ، ص ٤٥ ومابعدها، وأنظر أيضا الخاتمة ص ص ٢٩٥ - ٢٩٧ .

(١) السيد الغفار ، مرجع سابق ، ٢٢٩ ومابعدها .

تغافل لحقائق النص القرآنى فضلا عن أنها تهجم على النص القرآنى بلا أدنى مكنة - غمزا ولمزا فى النص - باثارتها المشكلات حول استقامة هذا النص والذى يتمثل فى نسيج متلاحم لاخلل فيه ولا اضطراب ، وتحاول أن تقلل من جوانب اعجازه بل تجعلها نقصا وعيبا ببادى الرآى منها ، فتحاول تطبيق بعض مناهج الغرب - الألسنية - بدعوى الاستفادة منها - على لغة العرب والتى ليست كلسان الغرب ، فان لفقه اللغة العربية مناهجه المتميزة والمؤصلة على أبجديات مناهجها ، وللغة عقل ومنهج تجب مراعاتهما . الا أن موضوع المشكل أو ما يوهم الاختلاف فى النص القرآنى ، اذ يمثل - واقعا - تباينت آراء الناس حوله فانه لايقتصر فحسب على تعمد التزييف والتشويه بل قد يرجع الى غفلة البعض عن بعض هذه القواعد. وهو من جملة القصور البشرى[1]

وهذه القضية فى طبيعتها " قضية المشكل " من القضايا المتمايزة نوعاً عن صواحبها من قضايا تتعلق بفهم بيئة النص أو أبجديات فقهه، اذ أن مسألة العموم والخصوص - على سبيل المثال- تتصل اتصالا وثيقا بطبيعة اللفظ القرآنى ومايشيراليه هذا اللفظ من خلال التراكيب وكذا الاطلاق والتقييد وكذلك الاجمال والتبيين ، كما ان معرفة ترتيب النزول وأسبابه تعين على فهم النص القرآنى والتعرف على كافة الظروف المحيطة به ، ". . أما قضية المشكل فهى ليست من طبيعة اللفظ القرآنى ، بل هى نظرة غير فاحصة أو متأنية القيت على النص - وربما اقحمت عليه بلا مسوغ - والحقت به ماليس فيه ، وألقت عليه بظلال ليست منه ، فألبس الحق بالباطل ، ويمضى النظر وراء المتشابه من القرآن تتناوله أفهام كليلة وبصائر عليلة تسىء اليه وتعبث بمفاهيم " [2] .

وقد تناول كثير من علماء المسلمين موضوع المشكل ، منهم من ضمن علوم القرآن كما عند السيوطى [3] ، والزركشى [4] ومنهم من أفرد له كتبا خاصة كابن قتيبة [5] والقاضى عبد الجبار [6] .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٣٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٣٠ .

(٣) السيوطى ، الاتقان ، مرجع سابق ، ج٢ / ٢٩ .

(٤) الزركشى ، البرهان فى علوم القرآن ، تحقيق أبو الفضل ابراهيم ، القاهرة : دار احياء الكتب القومية ، الحلبى ، ١٩٧٥ ، ج٢ ، ص ٥٨ ومابعدها .

(٥) ابن قتيبة ، تأويل مشكل القرآن ، تحقيق : السيد أحمد صقر ، القاهرة : مكتبة الحلبى ، ١٩٧٧ .

(٦) القاضى عبد الجبار ، تنزيه القرآن عن المطاعن ، بيروت : دار النهضة العربية : الشركة الشرقية للنشر ، د . ت .

والإشكال يقع – كما سبقت الاشارة – غفلة وتوهما ، شبهة أو غموضا، اسقاطا أو تزيينا والنهج الصواب أن يحدد الاشكال وطبيعته ووجهته ، ومحاولة ازالة الإشكال وتوهمه وأوهام الاختلاف والتعارض وفق قواعد محددة تقوم على تدبر الآيات وتفسيراتها ومدلولاتها جميعا ، وتعقل ماجاء فيها ، فإن البدء بنوايا الطعن فى القرآن والقاء الشبهة على النص القرآنى تجعله يتخذ من المناهج "الأساليب المحققة لغرضه ونواياه "فى اثبات التنافر أو التضارب" وانما الاعمال بالنيات، ولكل وجهة هو موليها"، تدقيق النظريات الاشكالات غالبا – وربما دائما – مايكشف عن توهم الاختلاف. هذا مايؤكده الشاطبى حينما يؤكد على الرؤية الكلية ويوضح القاعدة التأسيسية والتى تحدد منشأ التعارض وطبيعته ، ومنهج فحصه ومداخل النظر اليه، فأما عن الرؤية الكلية فهى "أن كل من تحقق بأصول الشريعة فأدلتها عنده لاتكاد تتعارض "وأما عن النهج الأساسى والقاعدة الأساسية فى رفع الاختلاف أو التعارض المتوهم.." أن كل من حقق مناط المسائل فلا يكاد يقف فى متشابه ، لأن الشريعة لاتعارض فيها البته ، فالمتحقق بها متحقق بما فى الأمر ، فيلزم ألا يكون عنده تعارض "ولذلك لاتجد ألبتة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما بحيث وجب عليهم الوقوف" وأما السبب الرئيسى لذلك فإنه ".. لما كان افراد (المجتهدين) غير معصومين من الخطأ أمكن التعارض بين الأدلة عندهم ... "[1] أما عن منشأ الاشكال والاشارة الى بعض طرق رفعه (الاشكال الموهم للتعارض) فهو " ... اما يعتبر من جهة مافى نفس الأمر فغير ممكن باطلاق (فالشريعة على قول واحد واما من جهة نظر المجتهد فممكن بلا خلاف ، الا انهم نظروا فيه بالنسبة الى كل موضع لايمكن فيه الجمع بين الدليلين . وهو صواب فأنه إن أمكن الجمع فلا تعارض كالعام والخاص ، والمطلق مع المقيد واشباه ذلك[2] .

ومن مواطن الاشكال الموهم للاختلاف قد نرى الشيء مثبتا فى موضع ومنفيا فى موضع آخر ومتابعة ذلك وتحرى وجهته وتحقيق مناطه قد يومىء الى أن الاثبات والنفى ليس تضاربا في الحقيقة بل هو من المتوهم ، فربما الاختلاف هو اختلاف مواقف وحالات ، اذ ليس المثبت هو نفس المنفى ولكنها احوال متعددة ، ومن المواطن كذلك التى قد توهم بالتناقض والاختلاف على غرار تلك المسألة .. مايأتى الفعل مختلفا فى جهتين أى يكون منفيا ثم مثبتا فى نفس الوقت وقد يثير هذا تساؤلا مفاده : كيف يثبت الفعل وينفى فى آن واحد ؟[3] يقول الله تعالى ﴿فلم تقتلوهم ولكن الله

---

(١) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٢) المرجع السابق ، ص ص ٢٩٤ – ٢٩٥ .

(٣) د. السيد أحمد عبد الغفار ، مرجع سابق ، ص ص ٢٣٧ – ٢٣٨ ، (الآية : الأنفال / ١٧) .

قتلهم وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وليبلى المؤمنين منه بلاء حسنا ان الله سميع عليم﴾، ففى تلك الآية الكريمة نفى القتل ثم أثبت ، وكذلك نفى الرمى ثم أثبت ، ولايضاح القضية .. أن للفعل جهتين ، جهة اكتساب الفعل والقيام به ، وجهة تأثير الفعل ... ومناسبة الآية .. انها موجهة الى المؤمنين فى معركة بدر بأنهم لم يقتلوا المشركين بقوتهم ، فقد كانوا قليلى العدد والعدة ، بيد أن المشركين كانوا أكثر عددا وعدة وعلى الرغم من هذا فان الله تعالى هو الذى اظفر المؤمنين عليهم .. وقد قام المؤمنون بالقتال ، والقيام بالقتال جهة من جهتى الفعل ، أما أثر الفعل بانتصارهم على المشركين فهو من عند الله تعالى . فالآية اثبتت للمؤمنين القيام بالفعل ، ونفت عنهم جانب التأثير ، ونفى العمل باحدى الجهتين لايعارضه اثباته بالجهة الأخرى ، .. ولااشكال فى ذلك ، اذ ليس النفى والاثبات فى جانب واحد .

ومن هذه الجملة يتأكد أن من المواضيع فى هذا السياق والتى اشتمل عليها اصول الفقه موضوع " التعارض والترجيح " بين الأدلة الشرعية المستنبطة من النصوص .. حيث أنه لايمكن الوصول الى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة الا بعد معرفة هذا الموضوع والالمام بقواعده [1] وسبب ذلك أن الأدلة الشرعية تكون متفاوتة فى المرتبة والقوة اما بسبب مصدرها أو سبب طبيعتها وتوصيفها كما سيبين ، ومن ثم فانه من اللازم العلم بدرجات الأدلة وقوتها والوقوف على مايلزمه نهجه واتباعه عند تعارض دليلين " تعارضا ظاهريا " ، كما ينبغى أن يقف على وجه الترجيح الصحيح المتفق عليه عند العلماء ، ذلك أن الناظر فى الأدلة الشرعية .. متألفة متوافقة لاتنافر بينها ولا اختلاف ﴿ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ﴾ [2] ، غير أنه قد يظهر أمام بعض الناظرين فى الأدلة تعارض دليلين والحق أنه ليس بتعارض والسبب هو نقص فى علم هذا الناظر فى الأدلة أو خلل فى فهمه أو منهجه أو خلل فى تطبيق المنهج مع صحته .

---

(١) د. محمد الحفناوى ، التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما فى الفقه الاسلامى ، القاهرة : الوفاء للطباعة والنشر ، ١٩٨٥ ، ص ٨ ؛ انظر أيضا : د. السيد صالح عوض ، بحث فى التعارض والترجيح عند علماء أصول الفقه ، مجلة أضواء الشريعة ، السعودية ، العدد ٨ ، جمادى الأولى ١٣٩٧ هـ - ص ص ٢٦٧ - ٣٠٩ .

كذلك يمكن ملاحظة ماأسماه الطوفى بقانون التفسير الذى أشار فيه الى جوانب من امكانات الجمع الطوفى سليمان بن عبد القوى البغدادى ، الأكسير فى علم التفسير ، تحقيق : د. عبد القادر حسين (ضبط واخراج). القاهرة : مكتبة الأداب ، ١٩٧٧ ، ص ص ١١ - ١٥ .

(٢) النساء / ٨٦ .

ومن الواجب البحث في الأسباب التى أدت إلى التعارض فى نظر مدعيه ، وسبب قيام العلماء بمهمة التوفيق بين المتعارضين ٠٠ والتعارض ومايتصل به من شروط وأحكام ، فمن اللازم معرفة (مدلوله - وأقسامه -وأركانه - وشروطه - ومجاله - وحكمه - ومستوياته فى مثل التعارض بين منقولين ، وبين منقول ومعقول - وفى الجمع والترجيح وشروطهما وكيفيتهما) والقاعدة الكلية المعتمدة فى هذا المقام أن "التعارض بين الأدلة الشرعية بحسب الظاهر فقط وليس تعارضا حقيقيا ٠٠" [1] .

- فقد يكون توهم التعارض بسبب أن يكون النص ظنى الدلالة ، ذلك لأن النص من حيث دلالته على الأحكام اما قطعى الدلالة أو ظنى الدلالة ، وفى هذا المقام وجب تحديد ثلاثة عناصر اساسية : نسبة الدليل الى مصدره ، وحجية المصدر وقيمته فى سلم التصاعد ، وأخيرا طبيعة الدليل وتوصيفه ٠

- وقد يحكم حكما في حالة ، وحكما آخر بالنسبة للمسالة ذاتها فى حالة اخرى ٠ ٠ فيفهم من ذلك أنه تعارض ٠ ٠ وقد يكون اختلاف الحكمين انما هو لاختلاف الحالتين وليس من التعارض فى شيء وعليه فيكون لكل من النصين وجهة ومن ثم لامجال للقول بتعارضهما ، وفى هذا السياق لزم تحديد مجموعة من الخطوات والقيام بها : تحديد الحكمين ، تحديد الحالتين - تحديد عناصر الاختلاف بين الحكمين والحالتين - تحديد وجهة النصين ٠

- وقد يكون السبب فى هذا التعارض المتوهم ، أن أحدهما ناسخ للآخر وقد لايعلم بذلك الناظر فيهما فيظن التعارض وليس بتعارض ، أما أن الناظر لم يدر عن حقيقة الناسخ والمنسوخ شيئا او أنه لم يتعمق فى مباحث هذا الفن فيعجز عن الجمع بين الدليلين ومن ثم يحكم بالتعارض ٠

- وقد يذكر النبى صلى الله عليه وسلم طريقين أو طرقا لبعض الأمور والأحكام الشرعية (ومنها المستنبطة من القرآن الكريم) والأخذ بكل واحد منها جائز ، ويذكر بعض الرواة واحدا منها وبعض آخر الطريق الآخر ، فيفهم من الروايتين من لايعلم ذلك التعارض بينهما وليس منه حيث أن الأخذ بالكل جائز ٠

- وكذلك فقد يرد فى القرآن الكريم - والسنة الصحيحة أيضا - لفظ عام يراد به العموم وآخر يراد به الخصوص ، وقد يرد كذلك بصيغة الخصوص ، فيرى فى ظاهر هذه الألفاظ اختلافا ولكنه ليس بأختلاف فى الحقيقة فان معرفة مثل هذا

---

(١) محمد الحفناوى ، التعارض ٠٠٠٠ ، مرجع سابق ، ص ١٧ ٠

ومافى حكمه من أبجديات تحيط بالنص أو تتعامل معه امر قد يزيل وهم التعارض والاختلاف [1] .

ولاشك أن الاشارة الى توهم التعارض قد ساقت الى الحديث عن الجمع بين الأدلة وأتت بعض الامثلة له والنماذج عليه ، فللجمع معان وشروط وجب مراعاتها ، فالجمع اذا كان يعنى لغة تأليف المتفرق فان هذا المعنى يشير الى انه من أهم مستلزمات النهج الموضوعى فى التفسير . أما الجمع فى الاصطلاح فهو بيان التوافق والائتلاف بين الأدلة الشرعية سواء كانت عقلية او نقلية ، واظهار أن الاختلاف غير موجود بينهما حقيقة، سواء كان ذلك البيان بتأويل الطرفين أو احدهما .

وللجمع والتوفيق بين المتعارضين شروط أهمها [2] :

- أن يكون كل من الدليلين المتعارضين ثابت الحجية والا فلا مسوغ للدليل مع عدم ثبوت الحجية .

- ألا يؤدى الجمع الى بطلان نص من نصوص الشريعة أو بطلان جزء منه ، فانه لايعتبر بمثل هذا الجمع ، ولايمكن أن يعتمد عليه فى الأحكام الشرعية .

- أن يكون الدليلان المتعارضان متساويين ، وذلك حتى يصح الجمع بينهما ، ومن هنا فاذا كان أحد طرفى التعارض أقوى من الآخر ، يصار الى ترجيح القوى والعمل بمقتضاه ، وترك الدليل الآخر ولايصار حينئذ الى الجمع بينهما ... فان أمكن الجمع والترجيح (كما قال الجلال المحلى) فالجمع أولى منه على الأصح .

- ألا يكون الجمع والتوفيق بين المتعارضين بالتأويل البعيد وذلك انما يتحقق بما يلى:

* ألا يخرج التأويل عن القواعد المقررة فى اللغة .

* ألا يخالف عرف الشريعة ومبادئها الكلية السامية .

* ألا يكون بحيث يخرج الكلام به الى مالا يليق بكلام الشرع الحكيم .

فإذا لم يكن الجمع والتأويل بهذه المثابة وعلى هذه الكيفية بأن فقدت هذه الشروط أو بعضها فان التأويل يعتبر باطلا ولا يعتد بمثل هذا الجمع المبنى على هذا التأويل .

- ألا يصطدم الجمع مع نص صحيح .

---

(١) المرجع السابق ، ص ص ١٧ - ٢٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ص ٢٦٦ - ٢٧٠ .

- ألا يكون المتعارضان بحيث يعلم تأخر أحدهما عن الأخر ، وهذا الشرط للسادة الحنفية القائلين بتقديم البحث عن تاريخ المتعارضين فيحكم بالنسخ ان علم والا كان الترجيح ان تعذر الجمع .

- أن يكون الباحث فى المتعارضين والناظر فيهما من أجل الجمع - مثلا - أهلا لذلك . " وعليه فلا يقبل مثل هذا من كل واحد لايليق بهذا المسلك . حيث أن منصب التوفيق بين المتعارضين والنظر فى الادلة من أجل الجمع والتوفيق وبناء الأحكام الشرعية منصب خطير ومسلكه مسلك رفيع وميدانه فسيح ، لامجال لكل فارس أن يجول فيه . . . " [1] .

ولاشك أن هذه القواعد المهمة فى هذا المقام خاصة اذا ماتعلق الأمر بكتابة المتخصص فى العلوم السياسية فى مثل هذه الموضوعات ، ولاشك أن منها موضوع البحث " العلاقات الدولية فى الاسلام " ، ويبدو حل هذا الاشكال الاجرائى فى ضرورة وجود " مستشار شرعى " ذى طبيعة خاصة وموسوعية فى علوم القرآن يصار اليه للتنبيه على مثل هذه القواعد وضرورة اتباعها وكيفية تطبيقها فضلا عن نظرة فى التطبيق حتى يسلم من الثغرات والمعايب فهذه من الأمور المنهاجية الذى يرد على تطبيقها الاستدراك ، فالجمع لابد أن يكون معتبرا ، وهذا لاشك من قواعد اعتباره بل وربما أولاها .

- ألا يخرج الباحث بتأويله عن حكمة التشريع الكلية وجوهره وروحه ومقاصده العامة، ولايخالف بجمعه وتأويله الأحكام الشرعية المتفق عليها او المنصوص عليها نصا قاطعا ، أو ماعلم من الدين بالضرورة ، فاذا لم يكن ذلك كذلك وبهذه المثابة لايقبل من صاحبه ولايجوز ابتناء الأحكام الشرعية عليه وليس لأحد اتباعه ، وعرض مجمل الحصيلة على مستشار شرعى متخصص ألزم وأولى فى هذا المقام [2] .

ويرتبط بمنهج الجمع بين الأدلة منهج تبعى يصار اليه وهو الترجيح الذى يعنى لغة اعتقاد الرجحان كما يعنى اصطلاحا تقدير الناظر فى الأدلة أحد الطرفين المتعارضين لما فيه من قرينة معتبرة يجعل العمل به أولى من الآخر [3] . وللترجيح شروط [4] يجب الفطنة اليها وتطبيقها بضوابطها وحدودها أهمها :

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٧٠ .

(٢) انظر مجمل التقارير الخاصة بمجموعة الأصول فى هذا المقام .

(٣) الحفناوى ، مرجع سابق ، ص ٢٨٢ .

(٤) المرجع السابق ، ص ص ٢٩٦ - ٢٩٧ .

- أن تكون الأدلة قابلة للتفاوت ، فاذا لم تكن قابلة له امتنع الترجيح ، فالقطعيات لاترجيح فيها ، حيث ان الترجيح عبارة عن تقوية أحد الطرفين على الآخر كي يغلب على الظن صحته ولاشك أن الأخبار المتواترة مقطوع بها وعليه فلا يفيد فيها الترجيح شيئا .

- أن يتفق الدليلان المتعارضان فى الحكم مع اتحاد الوقت والمحمل والجهة (وجملة مايمكن أن نسميه بالظرف) ، وعليه فلا تعارض بين النهى عن البيع مثلا فى وقت النداء للصلاة من يوم الجمعة وبين الاذن فى غير هذا الوقت .. وذلك لاختلاف الحكم فى كل منهما .

- أن يتساوى الدليلان المتعارضان فى الثبوت، وعليه فلا تعارض بين القرآن وخبر الواحد .

- أن يتساوى الدليلان فى القوة ، وعليه فلا تعارض بين المتواتر والآحاد ، بل يقدم المتواتر بالاتفاق .

- أن يكون الترجيح بين الأدلة وعليه فالدعاوى لايدخلها الترجيح ، لأن الدعاوى ليست داخلة فى حد الدليل .

- أن يقوم دليل على الترجيح ، وهذا على طريقة كثير من الاصوليين لكن الفقهاء يخالفونهم فى هذا الشرط ، وقالوا انما يشترط عدم امكان العمل بكل واحد منهما فان أمكن ولو من جهة امتنع الترجيح لأن فى العمل بكل واحد منهما جمعا بين الدليلين ، ولا كذلك الترجيح ولاشك أن الاستعمال أولى من التعطيل .

الاستقراء والجمع بين الأدلة (الجمع الاستقرائى والتواتر المعنوى) :

الاستقراء لغة جمع الشيء الى بعضه وضمه ، وفى الاصطلاح تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر كلى [1] . وهو نوعان ، تام وهو تصفح جميع الجزئيات ليحكم بحكمها على كلى يشملها وهذا النوع يفيد القطع اتفاقا ، وناقص وهو تصفح أغلب الجزئيات ليحكم بحكمها على كلى يشملها .. فالحكم مختلف فيه [2] فذهب بعضهم الى القول بأنه لايفيد الحكم لاقطعا ولاظنا ، وذلك لجواز أن تختلف الجزئيات فى الأحكام ، فاستقراء البعض دون البعض لايجيز الحكم على الباقى بواسطة هذا الاستقراء، وذهب بعضهم الى أنه يفيد الحكم ظنا ولايفيده قطعا وذلك لتتبع أغلب

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٢٨ .

(٢) انظر : د. محمد فهمى علوان ، القيم الضرورية ومقاصد التشريع الاسلامى ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٩ ، ص ص ٦٢ - ٦٣ .

الجزئيات مع تماثلها فى الأحكام يوجد عند (المجتهد) أن حكم باقى الجزئيات كذلك لأن شأن النادر أن يلحق بالكثير الغالب ، والعمل بالظن واجب .. لأن العبرة بالظاهر ، والظاهر فى هذه المسألة هو أن حكم الباقى الذى لم يستقر كحكم غيره مما استقر فوجب اعتباره عملا بالظاهر ، وهذا هو رأى الجمهور .

ولاشك أن استقراء كافة الأدلة بصورة أقرب الى الحصر - مع بذل غاية أقصى الجهد فى هذا المقام - انما يعد طريقا مأمونا يُطمئن اليه فى هذا المقام .

ذلك أن الاستقراء المعنوى هو استقراء للكليات التى تخضع لها الجزئيات ثم يستخلص من هذه الكليات كليات أعم منها معتمدا على استقراء النصوص أى يعتمد على النص المكتوب ، كما يعتمد على الوقائع الحسية المباشرة ..وهو استقراء ينصب على ادراك العقل للمعانى التى يستخلصها من واقع تجريبى،فهو يرتقى من معنى الى آخر حتى يصل الى معنى كلى يأخذ حكم الضرورى . فإذا استقربنا "النصوص" فيجب عدم الاعتماد على نص واحد فقط،لآنه لن يوصلنا الى اليقين، لأن هناك نصوصا يحتمل متنها التأويل ..والأدلة المعتبرة هنا هى المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى افادت فيه القطع ، لأن اجتماع الأدلة مع بعضها يضفى قوة على المعنى مثله فى ذلك مثل التواتر المعنوى الذى يفيد اليقين..

من هنا يكون الاستقراء المعنوى هو المنهج الذى لايعتمد على دليل واحد بل يجمع كل الظواهر والعمومات والمطلقات والمقيدات والجزئيات فى أعيان مختلفة هذا مع ما يضاف الى ذلك من قرائن وأحوال، وما يفهم بطريق التمثيل والعقل ،ومن روح المسألة وما تعبر عنه.

وعلى ذلك فلا يجب أن نناقش كل جزئية على حدة. ونظن ان هذه القضية لها معنى ، فالمستدل بنص واحد منفصل عن بقية النصوص يعطى فرصة للمعترض عليه بأن يكر عليها نصا نصا ، ويستضعف الاستدلال بها على العلم اليقينى ، ومن هنا امتاز العلم الكلى عن العلم الجزئى فاذا كانت الفروع مستندة الى أدلة منفردة والى مآخذ معينة فانها سوف تبقى على أصلها من الاستناد الى الظن بخلاف العلم الكلى ، فانه مأخوذ من استقراء مقتضيات الأدلة باطلاق ، لامن آحادها على الخصوص .

وهذا كله يشير الى النهج الموضوعى فى التفسير الذى يجعل من الترابط بين الأدلة فى بنيان بصورة تحقق البيان والوضوح والضبط بما يحقق تأسيسا للتواتر المعنوى ، بما يحقق للتنظير صوابه ودقته [1] .

---

(١) المرجع السابق ، ص ص ٦٢ - ٨٩ .

وفى هذا السياق يبدو لنا أن الجمع الاستقرائى المفضى الى التواتر المعنوى يمكن اعتباره قاعدة لعلمية التنظير بحيث تجمع بين مستويات التنظير المختلفة وتتكامل عناصرها فى نسق واحد تحكمه علاقات التراتب والتصاعد بما يجلى الرؤية وتتضح به الحقيقة.

عملية التنظير لابد لها أن ترى الكليات استقراء من جزئيات ، ولاترى الجزئيات إلا فى ضوء الكليات ، لاترى الفرع منبت الصلة عن أصله بل ترده اليه ردا جميلا صائبا، ولاترى التابع إلا بضمه لأصيله ، وتجعل من ميزان الأولويات عنصراً أساسياً فى عملية التنظير ، نسق تتكامل فيه كافة العناصر والمستويات ، تحكم عملية تشغيلها بما يحقق للجزء فاعليته فى اطار الكل ، وتقعد القواعد بما يسمح باستخلاص قوانين كلية ضابطة ومعايير شاملة حاكمة ، كل ذلك فى ضوء رؤية كلية عامة شاملة .

التنظير:

يعتبر القرآن الكريم المصدر التأسيسى لعملية التنظير للعلاقات الدولية بين المسلمين وغيرهم ، واعتباره كذلك يعنى أنه قاعدة التنظير والضابط لها والحاكم لها والعيار عليها، وتعد السنة مكملة ومفسرة فى هذا المقام ، والتنظير عملية مركبة بمقدار ماتتعدد مستوياتها بمقدار مايتطلب الأمر صياغة هذا التنظير بصورة محكمة متكاملة فى منظومة تتسم بالوضوح والضبط والتنظيم [1] ، البنيان النظرى فى مستوياته وعناصره يشد بعضه بعضا ، تتراحم عناصره وتتكافل مستوياته وتتكامل . والتنظير يتضمن على الأقل أربعة مستويات أساسية تتفرع الى أكثر من ذلك:

الأول : يعنى بتأسيس الرؤية الكلية التى تشتق منها وعنها " تنظير العلاقات الدولية فى الاسلام " الرؤية الكلية تشمل عناصر التأسيس العقدى الذى يؤكد على النظرة للانسان والكون والحياة [2] وموضع كل منها فى بناء العمارة الحضارية

---

(١) التنظير عملية منهجية تتطلب سابقة عليها أهمها "المنهج" واعتبارات الصياغة فى منظومة وهى عملية ممتدة تؤدى بنا مع التراكم والأحكام إلى بناء نظرية فى سياق الأطر الكلية التى يحددها القرآن.

انظر : د. لبيب السعيد ، دراسة أولية : فى مناهج البحث الاجتماعى فى القرآن الكريم وعند علمائه ومفسريه ، جدة : دار عكاظ ، د.م.ن ، ١٩٨٠ ، ص٣٣ .

(٢) محمد المبارك ، نظام الاسلام العقائدى فى العصر الحديث ، القاهرة : دار الدعوة ، د.ت ، ص ١٣ ومابعدها ، انظر أيضا : محمد المبارك ، النظرة الاسلامية الى الكون والانسان والحياة ، ضمن ندوة الاسلام والحضارة ودور الشباب المسلم ، المجلد الأول ، الرياض من ٢ - ٢٧ ربيع الثانى ، ١٨ - ٢٥ مارس ١٩٨٩، ط٢ ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م ، ص ٢٢٩ ومابعدها .

وتأسيسها ، كما تشمل مقاصد الشريعة الكلية والأساسية [١] وكذلك جوهر السنن الكونية والتاريخية والاجتماعية والنفسية التى تتعلق بحقيقة الحركة الحضارية ، وكذا الأنساق القياسية والمعمارية التى تشكل معايير للحركة وضوابط لها ، وكذلك الاطار القيمى الكلى الحاكم . مستويات متعددة تشكل بمجمل هذه الرؤية الكلية ربطها بجانب العلاقات الدولية فى الاسلام وعناصرها أمر من الأهمية بمكان يسهم فى حل اشكالات متعددة ليس فقط فى سياق عملية التنظير ، بل وغالبا فى واقع التعامل الدولى المعاصر بتشابكاته وتفاعلاته .

الثانى : يعنى بالمفاهيم الأساسية والفرعية وعملية بنائها ، فالمفاهيم هى الوحدات الاساسية فى البنيان التنظيرى والمنهجى وتشكل لبناته ، واذا كانت المفاهيم عامة جملة مفاتيح ، فان الأطر المرجعية والمفاهيم الاطارية الكلية ، تتيح وضع المفاهيم فى مواضعها ، واخراجها من قوالبها المستقلة لتوصل فيما بينها وتشغيلها فى تشكيلاتها المتباينة فى اتجاه معلوم فى سبيل تحقيق القصد من التنظير ، هذه المفاهيم الكلية هى الكفيلة بتأكيد فعالية التنظير ، اذ يتوقف عليها ضبط وتحريك الوحدات والمفاهيم المشتقة الجزئية والفرعية والتابعة واقامة العلاقات الارتباطية بينها ، وتمييز المستويات وترتيب الأولويات فى ضوء المنظومة القيمية التى تنطوى عليها هذه الأطر ، والعلاقة وثيقة بين الأطر والمفاهيم ، فحيث الاطار يقدم الضابط الناظم للمفاهيم ، فان دعائم الاطار تقدمها المفاهيم [٢] .

الثالث : ويبدو ذلك المستوى الثالث فى اطار التنظير والتأصيل لنماذج تاريخية [٣] تحقق مقصد العبرة كهدف منجى [٤] ، نماذج تاريخية تجد مادة تأصيلها فى القرآن خاصة فيما اصطلح على تسميته بالقصص القرآنى [٥] ، النموذج الفرعونى على سبيل

---

(١) انظر : الشاطبى ، الموافقات ،... مرجع سابق ، الجزء الثانى ، انظر أيضا الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الاسلامية ، تونس : مكتبة الاستقامة، المطبعة الفنية ، ١٣٦٦ هـ .

(٢) د. منى أبو الفضل ، نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الاسلامى بين المقدمات والمقومات ، مؤتمر قضايا المنهجية والعلوم السلوكية ، المعهد العالمى للفكر الاسلامى ، الخرطوم ، ١٥ - ٢٢ يناير١٩٨٧ ، ص ص ٣-٦.

(٣) انظر مفهوم النماذج التاريخية : د. حامد عبدالله ربيع ، الدعاية الصهيونية ، جامعة الدول العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧٥، ص ص ٢٦-٢١٨.

(٤) سيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسى والخبرة الاسلامية، مرجع سابق، ص ص٤٢٢ -٤٢٣

(٥) اهتمت مؤلفات كثيرة بالقصص القرآنى انظر على سبيل المثال : سيد قطب ، التصوير الفنى فى القرآن، القاهرة : دار المعارف ، ط ٩ ،١٩٨٠، ص ص ١١٩- ١٧٥ ، محمد قطب عبد العال، نظرات فى

المثال يومىء الى عناصر التعامل مع الرعية والتعامل مع عناصر الأقليـات داخـل المجتمـع السياسى (بنو اسرائيل) [1] ، وكذلك نموذج ذى القرنين يشير الى حقائق مفهوم الأمن بامتداداته العقدية والاستعداد المادى ، وبجوانبه الداخلية والخارجية [2] ، نماذج تاريخيـة قرآنية يمكن أن تسهم فى تأصيل علائق المسلمين بغيرهم وبينهم ، وبعناصر اعداد القوة بكل مضامينها المعنوية والمادية.

ونمـاذج تاريخيـة تجعل موضوعهـا السيرة النبويـة ومصدرهـا القـرآن الـذى يصـوغ حركتهـا الكليـة فـى شـكل اجمـالى يوضـح تطـور وقـائع الدعـوة وأسـاليبها وأدواتهـا وأهدافها، ان وقائع التعامل تلك تشير الى أكثر من نموذج تاريخى يفيد فى عملية التنظير واحكام بنائها فى سياق التأكيد للرؤية النظرية بنمـاذج حركيـة تترجمهـا الى واقـع حـى متجسد يسهم فى بيانها وتبين جوهرها وحكمتها [3] .

الرابع : هذا المستوى يشير الى أن عملية التنظيـر لاتُطلـب لذاتهـا - علـى أهميتهـا وضرورة القيام بها ، بل لابد أن تتفاعل مع هذا الواقع ومـع اشـكالاته وتقـدم الاجابـة عن تلك الاشكالات من خلال هذا البيان التنظيرى ، وهذا المستوى لايعتبر - ولاينبغـى أن يعتبر - خـارج اطار عمليـة التنظـير بـل هـو جـزء لايتجـزأ منهـا ، تـأكيدا للمقصـد الأساسى للتدبر القرآنى ﴿ان هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم﴾ ، كمـا أنـه يشـير الى عبثية الفصل بين التنظير النابع من القرآن والواقع المعـاصر وتطوراتـه ، لأن هـذا الفصـل من جملة اتخاذ القرآن مهجورا [4] .

قصص القرآن ودعوةالحق ، السنة (٦): العدد (٥٩) ، أكتوبر ،١٩٨٦ انظر أيضا: د. فؤاد علـى رضـا ، من علوم القرآن ، القاهرة : مكتبة مدبولى ؛ دار اقرأ - بيروت - القاهرة ،١٩٨٢، ص ص٨٧ - ٢٠١ .

(١) انظر : سيف عبد الفتاح ، التجديد السياسى والواقع العربى المعاصر ..، مرجع سابق ، ص ص ١٩٧ - ٢١٦ .

(٢) مصطفى منجود، الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن فى الاسلام ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، جامعة القـاهرة : كليـة الاقتصـاد والعلـوم السياسية، ١٩٩٠ - ص ٣٣٣ ومـا بعدهـا ، انظر أيضـا اشـارة الى هـذا النموذج القرآنى : د.كمال مصطفى محمد ، منهـج الاسـلام فـى عـلاج حـاضر المسـلمين ، القـاهرة، الناشـر المؤلف ، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م ، ص ص٣٢٧ - ٣٢٩ .

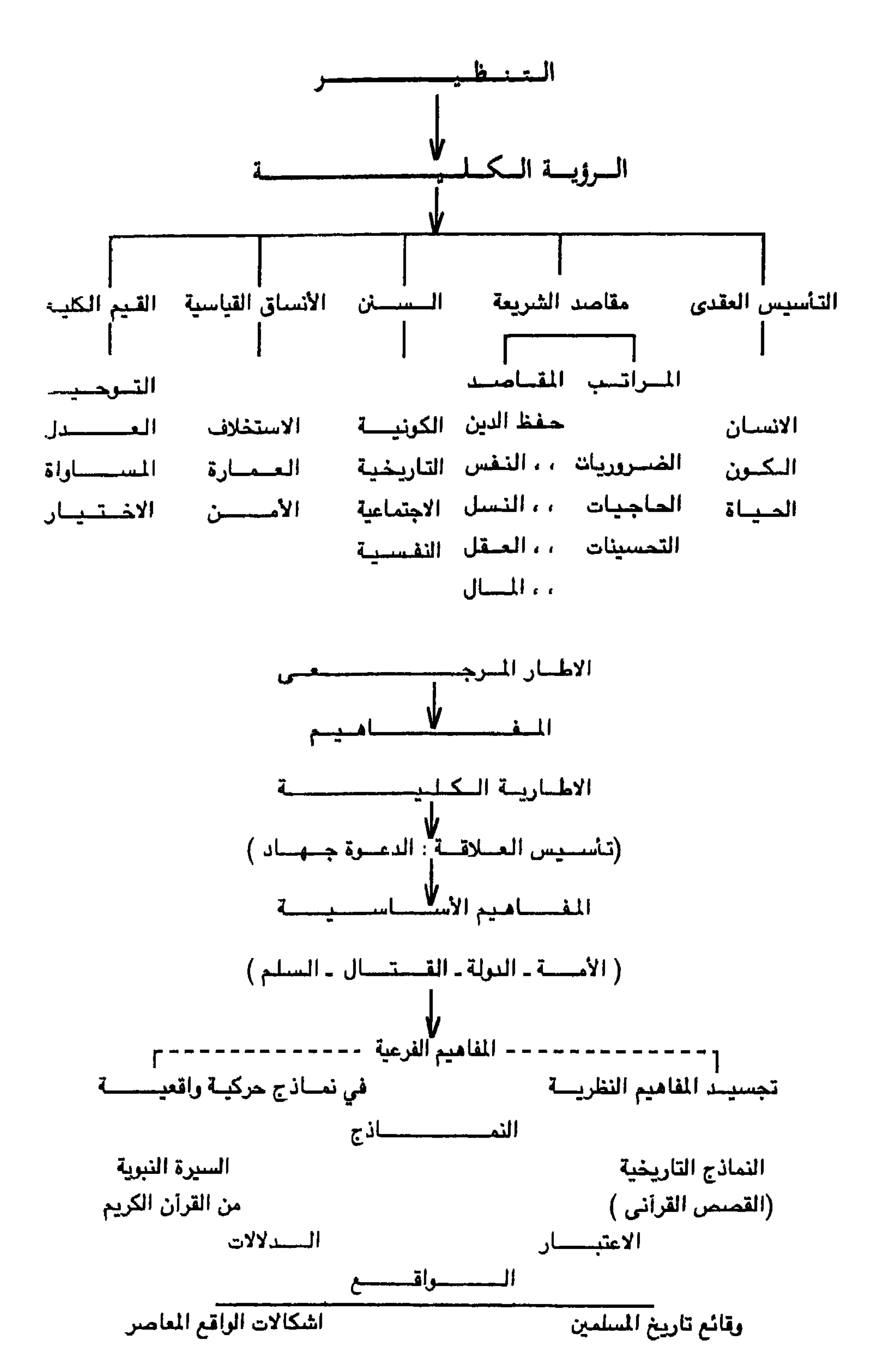
(٣) منيرالغضبان ، المنهـج الحركى ... ، مرجـع سـابق ، د. محمـد سـعيد رمضـان البوطـى ، فقـه السـيرة: دراسات منهجية علمية لسيرة المصطفى عيه الصلاة والسلام وما تنطوى عليه من عظات ومبادىء وأحكـام ، ط ٧ ؛ د. ن، ١٣٨٩هـ -١٩٧٨م . ص ١١ وما بعدها .

(٤) نشير بذلك الى الآية ﴿ يارب إن قومى اتخذوا هذا القرآن مهجورا ﴾ الفرقان/ ٣٠ . انظر تفسيرا ضافيـا لهذه الآية فى : ابن باديس ، آثار ابن باديس ، اعداد وتصنيف : عمـــار الطالبى، الجزائريـة ، ١٩٦٨، ج١ ،

اشكالات الواقع وحوادثه المتجددة لاتنقضى ، تفترض متابعة توضح موقف الشرع منها بدقة ووضوح ، ولاشك أن هذا لابد بدوره أن يكشف عن مناطق القصور فى البناء التنظيرى التى يجب تداركها ما استطاع الباحث الى ذلك سبيلا .

وهذا لايجيب فقط على الواقع المعاصر أو التحسب لتطورات المستقبل ، بل هو كذلك يعين على فهم حوادث تاريخ المسلمين وامكان تقويمها على اساس عناصر هذا البناء التنظيرى بكل مكوناته ، فهو يسهم فى تفسير غوامضه ويقوم نتائجه وفق عناصر قياس منضبطة وواضحة .

ص ص ٤٠٧ - ٤٠٩ ، انظر ايضا فى هجر القرآن وآثاره : محمد الغزالى، كيف نتعامل مع القرآن : فى مدارسة أجراها الأستاذ عمر عبيد حسنة ، المعهد العالمى للفكر الاسلامى، فرجينيا : ١٩٩١ ، ص ص ٣٠ - ٣١.



التنظير
الرؤية الكلية
التأسيس العقدى
مقاصد الشريعة
السنن
الأنساق القياسية
القيم الكلية
المراتب
المقاصد
الانسان
الكون
الحياة
حفظ الدين
الضروريات
، ، النفس
الحاجيات
، ، النسل
التحسينات
، ، العقل
، ، المال
الكونية
التاريخية
الاجتماعية
النفسية
الاستخلاف
العمارة
الأمن
التوحيد
العدل
المساواة
الاختيار
الاطار المرجعى
المفاهيم
الاطارية الكلية
(تأسيس العلاقة : الدعوة جهاد)
المفاهيم الأساسية
(الأمة - الدولة - القتال - السلم)
المفاهيم الفرعية
تجسيد المفاهيم النظرية
في نماذج حركية واقعية
النماذج
النماذج التاريخية
(القصص القرآنى)
السيرة النبوية
من القرآن الكريم
الاعتبار
الدلالات
الواقع
وقائع تاريخ المسلمين
اشكالات الواقع المعاصر

نموذج للاشكالات المثارة حول الجمع بين الاجتهادات حول النصوص) آية السيف وتنظير العلاقات الدولية فى الاسلام) :

فى هذا السياق الذى يجعل من قضايا المنهج شطراً يتعلق بالتنظير وآخر يتعلق بالتطبيق [١] ، يبدو لنا ان أنجح الوسائل لبيان هذا الشطر الأخير واشكالاته وأثر المنهاجية فى مواجهة تلك الاشكالات وتقديم اجابات لها تتسم بالوضوح والدقة انما يكون فى تقديم نموذج تطبيقى للاشكالات المثارة حول الجمع بين الاجتهادات حول النصوص ، خاصة مايدور حول ما أُسمى بآية السيف [٢] وما تتركه من دلالات حول تنظير العلاقات الدولية فى الاسلام . هذا النموذج المختار يعتبر نموذجا مثاليا من حيث ما يثيره من اشكالات متعددة حتى تكاد تغطى الجانب الأكبر من الأبجديات الأساسية فى فهم النص والعناصر المتعلقة ببيئة النص وأجوائه بل هى تجابه بادعاءات استشراقية واسقاطات معاصرة تتطلب ردا ، كما يلزم القيام بالتنقية وهى تثير معظم الاشكالات للجمع بين الاجتهادات ؛واذا كان هذا النموذج يقوم على أساس من توجه أساسى يتأسس على النسخ فان هذا كله استدعى كافة العناصر الأخرى سواء تعلقت بفهم النص أو بالتعرف على بيئته، سنرى كيف أن لذلك مدخلا فى التعرف على ترتيب النزول ؟ وكيف أن بعض الأدلة ارتبطت بأسباب للنزول ؟ ، وأن قضية هذا النموذج الكبرى فى الناسخ والمنسوخ والمنسأ ، والأدلة منها ما ينصرف الى دائرة العموم والخصوص ومنها ما يتعلق بالاطلاق والتقييد وبعضاً منها يقع فى مضمار المجمل والمفسر ، وكثيرا ما يستدعى قضية المحكم والمتشابه ، ويثير ذلك ما يتعلق باللغة والألفاظ والاصطلاحات ، نحن أمام جملة من القضايا المتشابكة والمتداخلة حين يعرض هذا النموذج لمعظم الاشكالات المنهجية التى تتطلب اجابة عن طريق عناصر المنهاجية التى تشتمل على فهم أبجديات النص وبيئته [٣] .

وواقع الأمر فان الكتابات المتعددة تحت مسمى العلاقات الدولية فى الاسلام أو أقرب لهذا الموضوع لم تعر الاهتمام الكافى لقضايا المنهج خاصة فى جانبة التطبيقى ، وربما أشارت ايماء عند تبنى رأى والانتصار له الى بعض القواعد ، لكنها فى حقيقة الأمر غابت وربما ندرت بلا تجميع ، وبدت ناقصة غير مكتملة ، وفى الغالب شذرات بلا نظم أو تنظيم [٤] .

---

(١) محمود شاكر ، رسالة ..، مرجع سابق ، ص ٣٤ .

(٢) آية السيف أو آيات السيف متعددة وأغلبها وارد فى سورة براءة و التى تعد آخر ما نزل فى الجهاد .

(٣) انظر ما سبق من عرض مثل أبجديات فهم النص وبيئته .

(٤) انظر الدراسات التى سبق الاشارة اليها تحت عنوان " العلاقات الدولية فى الاسلام " أو ما شابهها .

نحن أمام ثلاثة اتجاهات حيال هذه القضية :

أولها : قال بنسخ آية السيف كل الآيات التى يتعارض موضوعها مع ما تقرره ، ومن ثم قال هؤلاء بنسخ الآيات التى تشير الى الصفح والعفو والكف والموادعة والمسالمة والمجادلة بالحسنى بل الآيات التى تشير الى الاختيار. فئات من الآيات تحت كل عنوان من تلك العناوين السابقة حسب هذا الرأى ـ نسخت [١] .

ثانيها : ذلك التوجه الذى تبنى أن لانسخ فى القرآن [٢]، وأن الآيات الواردة بالقرآن جميعها يجب اعمالها لايرد عليها النسخ .

وثالثها : يقر النسخ ، الا أنه يحرص على التفرقة بينه وبين ما يرتبط به من مفاهيم مثل المنسأ ، والعموم والخصوص وغيرها من مفاهيم ، هذا التوجه يجعل المنسوخ فى أضيق نطاق، ولا يسلم لمن قال به الا وفق قواعد ودلائل قوية [٣] .

وترتب على تلك الاتجاهات الثلاث مواقف يمكن توصيفها من حيث المترتبات عليها، فأما ذلك الاتجاه الأول فانه أفرط فى النسخ فأدخل فيه ما ليس منه العموم والتخصيص، و لم يعتبر حقيقة اخرى ترتبط به وهى المنسأ . أما الثانى فقد فرط فى هذه الحقيقة .

وأخيراً كان الاتجاه الثالث الذى وقف الموقف الوسط العدل بصدد تلك الاشكالية ، فأكد على وجود النسخ وفق ماقررته الأدلة الظاهرة الواضحة ، فوجد النسخ حكما ، لم يكن يعنى وفق هذا الاتجاه أن كل من أدعى النسخ فى آية أو أخرى (أى فى محتوى النسخ ومضمونه) يسلم له ، ويضع المنسأ على حريطة النسخ لايهمله ، مؤكدا عليه فى موضعه وهو أمر له من النتائج الحيوية فى هذا المقام كما أن هذا التوجه يميز بين

---

(١) انظر هذا الرأى فى الزركشى : البرهان ، مرجع سابق ـ ج٢ ، ص٤٠، السيوطى ، الاتقان، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ٢١ .

(٢) انظر : عبد المتعال الجبرى ، لانسخ فى القرآن ، القاهرة : مكتبة وهبة، ١٩٨٠؛ نفس المؤلف، النسخ فى الشريعة الاسلامية كما أفهمه :الناسخ والمنسوخ بين الاثبات والنفى، القاهرة:مكتبة وهبة، ط٢، ١٩٨٧، د. أحمد حجازى السقا ، لا نسخ فى القرآن، القاهرة:دار الفكر العربى، ١٩٧٨ .

وقارن فى هذا السياق الذى يناقش الرأى القائل بأنه لانسخ فى القرآن : الصادق السالم أحمد الحازمى ، النظم القرآنى وأثره فى الأحكام ، الجماهيرية : طرابلس : المنشأة العامة للنشر ١٩٨٥، ص ص ١٦١ - ١٦٦ .

(٣) انظر فى هذه التفرقة : الزركشى ، البرهان ... ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٤٣ - ٤٤ ؛ السيوطى ، الاتقان ... ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ٢١ .

النسخ وماقد يختلط به من أبجديات أخرى وهو مايؤدى الى عناصر تحليل أكثر دقة واحكاما فى فهم دلالات النص القرآنى ووجهته .

والتوجهات الثلاثة فى قيامها بعملية الجمع تختط أكثر من طريق فى مواجهة عناصر اشكالها **فالأول** الذى يقوم على التعارض ، لايرى من طريق سوى البدء بعملية النسخ لا الانتهاء اليها حينما لايصار الى الجمع بطريق معتبر ، ومن ثم فهو يجعل من المتأخر ناسخا للمتقدم وهو أمر رتب حالة من الافراط فى النسخ عند توهم التعارض ، وتوسع فيما اسمى بالنسخ الضمنى أو الاجتهادى هذا التوجه آلت حصيلته الى اثبات آيات السيف دون غيرها والتى تدور حول الصفح والموادعة والمسالمة والمعاهدة والمجادلة بالتى هى أحسن وآيات الاختيار . **أما الثانى** الذى أداه إنكار النسخ وعدم وجوده فى القرآن إلى تفريط، اذ يحاول الجمع مطلقا بين مختلف النصوص واعمالها جميعا بلا تمييز ، ورغم أنه قد يستند الى وجود المنسأ الذى يستدل به من الآية ﴿ماننسخ من آية أو ننسها ...﴾ [1] يهمل بلا مسوغ المعنى الظاهر بوجود النسخ فى مفتتح تلك الآية ، أداه كل ذلك الى التكلف فى الجمع والتعسف فى التأويل بمالا مسوغ معتبر له أو دليل قوى ، فاذا كان الاتجاه السابق قد أفرط فيه بلا دليل واضح عليه ، فان هذا الاتجاه قد فرط بلا دليل واضح عليه ، والأمر الصواب على غير هذا وذاك ، وهو مايشير الى أسس تؤكد فى أولها وجود النسخ بدليل ظاهر فى الكتاب والسنة ، يتعرف الحكمة منه لايبدأ به إلا بنص واضح عليه، وهو فى هذا يتبع القاعدة التى مفاداها "الجمع أولى" من طريق معتبر ، حيث أعمال النصوص أولى من إهمالها أو إلغائها ، فالنسخ مقرر لامراء فى ذلك إلا أنه يحتاج الى دليل لأن النسخ خلاف الأصل كما أنه يميز بين النسخ والمنسأ، ويجعل من التمييز بين النسخ وأبجديات فهم النصوص الأخرى مثل العموم والخصوص أمور يجب اعتبارها حين التطبيق المنهجى فى هذا المقام بما يؤول الى إعمال النصوص على وجهها المناسب فان تقرر النسخ واضحا عمل به ، وهو موقف منهجى مركب يتحرى لمنظومة الأبجديات القرآنية فى تكاملها ، فاعليتها وتشغيلها عند التعامل مع النصوص القرآنية والجمع بين الاجتهادات حولها ، كل على وجهه المناسب والملائم من الناحية المنهجية .

وحقيقة الأمر فى هذا المقام أن الأتجاه الأول الذى أفرط فى النسخ ، رغم أنه أعتبر حلا لاشكال التعارض بين الأدلة وتوهم الاختلاف بينها الا أنه انزلق الى نوعية من المشاكل تتفرع كل منها الى اشكاليات فرعية احداها تتعلق بأبجديات منهجية فهم النص والتعامل معه . اذ أهدر هذا التوجه بجموعة من تلك القواعد المنهجية ، تجب مراعاتها ، وأن اهمالها أو اهدارها أو الغفلة عنها يعد قصورا منهجا فى التعامل مع

---

(١) البقرة / ١٠٦ .

النص القرآنى وهو أمر يؤدى الى النوع الثانى من الاشكالات والتى تتعلق بآثار ونتائج أعمال هذا التوجه ، مما يحدث مجموعة من الاشكالات الجديدة .

أما الاتجاه المقابل الذى فرط فى حقيقة النسخ والذى أعمل النصوص جميعاً بلا تمييز، فإنه أهدر بدوره أهم الأبجديات المنهجية للتعامل مع النص القرآنى وفهمه ، اذ أهدر حقيقة النسخ فضلا عن عدم تلمس حكمته رغم قطعية الأدلة على وجوده من آيات قرآنية يؤكد ظاهرها ذلك ، وكذا السنة الصحيحة والكلام الجارى على ألسنة الصحابة الذين شاهدوا منازل الوحى ، فضلا عن مراعاة تدرج الاحكام وهو أمر يفضى لايجاب النسخ .. وغير ذلك كثير مما لايحسن تكراره ، كما أن هذا التوجه لم يحدد مكمن الاشكال بدقة وهو ماأثر على اختيار الحلول لمجابهته ، فالاشكال حقيقة ليس بأى حال فى وجود النسخ من عدمه ، اثباته أو انكاره ، بل أنه ينصرف الى محتوى النسخ ومضمونه والاسراف فيه، ومن هنا برز الاشكال فى الافراط فى وصف الشىء بالنسخ أو التفريط فيه ، وليس حل هذا الاشكال عامة فى اهدار حقيقة النسخ أو انكار وجوده فى القرآن ، لأن هذا التوجه سيفضى الى عناصر تكلف وتعسف فى التأويل لايحتملها النص ، كما أنها خارجة عن حد استقامة المنهج والعدل فى أعمال قواعده وعناصره .

ويظل هذا التوجه الثالث التوجه الوسط العدل فى هذا السياق مابين افراط فى حقيقة النسخ والتفريط فيها . هذا التوجه بدوره يقوم على مجموعة من القواعد الأساسية التى يجب اعتبارها بحثيا واجرائيا ومنهجيا فى الجمع بين الدلالات والاجتهادات المختلفة بين النصوص :

١ - فالنسخ أمر مقدر لامراء فيه تدل عليه النصوص الظاهرة قرآنا وسنة ، وعلى ألسنة الصحابة الذين شهدوا منازل الوحى .

٢ - أن النسخ له من الحكمة التى يجب مراعاتها ومطالعة ذلك فى الكتابات الخاصة به أو الفصول التى ترد فى كتب علوم القرآن يعتبر أمرا مهما فى هذا المقام .

٣ - أن النسخ فى حد ذاته لااشكال حقيقى يرد عليه فى أصل وجوده واثباته ، ولكن لاختلاف ينصرف الى تطبيقاته وماصدقاته ومحتواه ، ومايعد كذلك ومالا يعد ، ومايعد منه ومالا يعد .

٤ - أن النسخ خلاف الأصل ، وهذا يرتب دلالات منهجية يجب اعتبارها والفطنة اليها ، فان كون الناسخ بخلاف الأصل يشير الى افتقاره للدليل ، فالنسخ يحتاج الى دليل ولايمكن القول به أو فيه بالتشهى ومحض الرأى .

٥ - أن النسخ ليس هو المنسأ ، تشير الآية التى تثبت النسخ الى تلك المغايرة بينهما، والمنسأ هو التأجيل والحكم فيه يرتبط بالمحمل : ظروفا وشروطا ومن هنا يتوهم تعارضا بين النصوص والأمر على غير ذلك .

٦ - أن التفرقة بينهما ترتب نتائج فى التوجه ودلالات فى المنهج ، فهذا التمايز وتلك المغايرة تعمل النصوص فى ظروفها وهو مايفترض تهيئة البيئة والمحل لأعمال الأحكام والمبادرة بالنسخ واعماله دون دليل ظاهر ليس من المنهج .

٧ - النسخ ليس الخصوص بعد عموم وليس التقييد على اطلاق فان اعمال هذه القواعد لايعد نسخا الا أن الافراط فى ما صدقات النسخ ، أغرى البعض بالخلط بين هذه القواعد فأفرط فى النسخ توهما .

٨ - محتوى النسخ ، القضية اذاً ليست فى ثبوت النسخ ولكن فى محتواه ، وماصدقاته لاتعدد جزافا ولكنها ترتبط بالدليل وقوته وحجيته ، فليس كل من ادعى النسخ بين الأدلة ببادى الرأى يسلم له بذلك .

٩ - تشغيل الأبجديات الأساسية المنهجية فى التعامل مع النص باعتبارها منظومة واحدة يجب اعتبار كافة عناصرها ، ذلك أن البعض الذى جعل للنسخ القيمة العليا فى سلم تصاعد الأبجديات المنهجية ، قد عطل بلا مسوغ أو دليل أو برهان جملة من نصوص الشريعة ، والافراط فى الوصف بالنسخ حتى الأخبار مزلق خطر لأن فى ذلك تكذيباً لله ورسوله .

١٠ - اعمال النصوص أولى من اهمالها ، قاعدة اساسية تعنى عدم المبادرة الى اهمال النصوص الا ان كان منصوصا عليه أو صريحا .

١١ - الجمع أولى بين النصوص ، وهى قاعدة تتأسس على سابقتها ، وذلك وفق قواعد وشروط الجمع بين النصوص فالشريعة جملة واحدة على أن يكون الجمع معتبرا وفق قواعد اللغة المقررة وعدم مخالفته عرف الشريعة ومبادئها الكلية ، وألا يكون متضمنا مالا يليق بكلام الشارع وقبل هذا كله ألا يصطدم بنص صريح .

١٢ - أصل العلاقة وتأييد الحكم ، فان الجهاد بكونه ماضيا الى يوم القيامة، فان ذلك لامراء فيه حكما وفقها وفريضة ، الا أن هذا التأييد لاينصرف الى كونه أصلا للعلاقة ، والأصل فى هذا السياق " الدعوة " فهى سابقة على وقائع الجهاد ، مناسبة

لكافة الأحوال وهى مطلوب الشارع من كل مؤمن كما أنها تتضمن عناصر السلم وضرورات الجهاد بحيث يعد الجهاد والقتال والسلم اشكالا للعلاقة [1].

١٣ – للجهاد ومعانيه دلالات منهجية ، فالجهاد كمفهوم شامل يستغرق كل حركة حضارية ملتزمة ومهتدية من قبل الانسان المؤمن أو الجماعة أو الأمة المهتدية ، كما أن الجهاد قد يصطلح عليه بأنه قتال الكفر وتعريفات المعانى تلك لابد أن تؤثر من ناحية منهجية فى تحديد المقصود ووجهته وتأسيس العلاقة [2] .

١٤ – الحكم ومحله ، الجهاد حكم ماض الى يوم القيامة ، فريضته لامراء فيها ، وقيمته داخل بنيان الشريعة لاتنكر فهو ذروة سنامها ، الا أن للحكم محلاً ، واعمال الحكم يفترض تلازما وجود المحل .

١٥ – فالجهاد مرتبط بأسبابه وظرفيته ، وليس هذا من النسخ ، فالجهاد مشروط بالقوة والاستطاعة وبتوافر شروطه وأهدافه ومقاصده والجو المحيط به (الدعوة - بيئتها - المنعة - المواجهة) فتغير حال المسلمين لايعنى الا بقاء فريضة الجهاد على المسلم، حينما يكون له محل ، فالحكم يذهب بذهاب محله مع بقاء الحكم فقهيا .

١٦ – المنسأ والدلالات المنهجية على رؤية العلاقات الدولية فى الاسلام ، ملاحظة أقوال السيوطى فى هذا المقام ، وكذلك الزركشى [3] يعبر عن الرؤية الوسط التى

---

(١) تعرضت معظم الكتابات التى تناولت موضوع العلاقات الدولية فى الاسلام الى تأسيس العلاقة لاعلى أصل وانما على شكل ، فأسستها على السلم أو القتال ، الا أن مجموعة الأصول استقرت استئناسا برأى المستشار الشرعى لمشروع البحث على أن تؤسس العلاقة على "الدعوة" ، بينما تجعل من السلم أو القتال أشكالا حدية للتعامل الدولى .

(٢) انظر فى مفهوم الجهاد وامتداداته ومعانيه الاصطلاحية ، وكذا معانيه المجازية الشاملة أبو الأعلى المودودى ، شريعة الاسلام فى الجهاد والعلاقات الدولية ، ترجمة : د. سمير عبد الحميد ابراهيم ، مراجعة : د. عبد الحليم عويس - ابراهيم يونس ، القاهرة : دار الصحوة ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥م، وهو كتاب يقدم فيه عناصر ومستويات الجهاد وغايته . (انظر مواضع متفرقة فى هذا الكتاب خاصة الفصل الأول) ، وانظر أيضا :

عبد الكريم زيدان ، أصول الدعوة ، الاسكندرية : دار عمر بن الخطاب ، ط٣ ن ١٩٧٥ ، فى مفهوم الجهاد ص ٢٦٢ ومابعدها ، وفى وسائل تبليغ الدعوة (بالعمل والقول وبالسيرة الحسنة) انظر ص ٤٥٢ ومابعدها .

(٣) انظر فى النسخ وتعلقه بآية السيف فى الزركشى ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ٤٣ - ٤٤ ؛ السيوطى ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ٢١ ؛ انظر أيضا مراجعة ابن تيمية للقول بنسخ فئات كثيرة من الآيات الدالة على الصفح والعفو والمجادلة بالتى هى أحسن والموادعة . انظر : ابن تيمية ، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تقديم : على السيد صبح المدنى ، القاهرة : مكتبة المدنى، د.ت، ج١ ، ص ٥٢ ومابعدها .

تصرف الأدلة الى وجهتها المعتبرة دون افـراط أو تفريط بما يعمل منظومة الأبجديات الأساسية لفهم النص وبيئته بما يحقق دقة فى الفقه والاستدلال .

١٧ - لانسخ فى الكليات ، هذا المبدأ المقرر لحقيقة النسخ ، هو فى مقام واحد من جملة الضوابط على من يستدل به ، فالكليات الأساسية للشريعة علـى تنـوع مستوياتها (القيم الكلية ـ المقاصد الشرعية ـ السنن ـ المفاهيم القياسية الكليـة ، وقبـل هـذا جميعـة التأسيس العقدى (النظرة للانسان والكون والحياة) .

١٨ - عدم الخلط بين التأسيس والأشكال والأساليب يتعلـق بـالأصل وهـو الدعـوة الى رسالة الاسلام، أما الأشكال والأساليب فتنصرف الى علاقات السلم تارة أو القتال أو تداخلهما .

١٩ - تراكم الأدلة (الاستقراء - الجمع - التواتر) ، تراكـم الأدلـة ليـس تراكمـا كميـا، ولكـن تراكـم نوعـى يقـوم علـى منهجيـة الاسـتقراء والجمــع بـين النصــوص والاجتهادات حولها بما يحقق تواترا معنويا .

٢٠ - الأدلة من السنن والتعاضد مع الأدلة القرآنية ، السنة الصحيحة الثابتة وحـى الله يفسر ويؤكد واعتبار أدلتها فى التشريع وضبط الحركة الحضارية أمر مقرر لايمكـن كما لايجوز التفريط فيه .

٢١ - الاستئناس باجتهادات الفقهاء باعتبارها تفسـيرات ، وهـذا ممـا يميز الـتراث الفقهى الممتد الذى يثبت الأحكام ويؤصلها ، انهـا عمليـة مـن جـانب فقهـاء حـاولوا الجمع بين الأدلة موضوعيا وفق ضوابط أساسية .

٢٢ - الجمع وفـق قواعـد الرؤيـة الكليـة (الاطـار المرجعى) ، عمليـة مهمـة فـان تأسيس العلائق بين المسلمين وغيرهم شأن خطير ، يجب نسبته واشتقاقه من رؤية كليـة تأسيس عقدى تتناسق فيه الرؤى للانسان والكون والحياة ، يؤكد على مقاصد الشـريعة الأساسية وقيمها الكلية ونسقها المعيارية والسنن الالهية .

٢٣ - التناسق بين عناصر التنظـير (الصياغـة التنظيريـة) هـذا التنـاغم بـين عنـاصر التنظير يضفى على العملية حجية اضافية تقوم على حقيقة أساسية الا تعارض واختلاف فى الشريعة حيث يتم يتعامل معها كالجملة الواحدة .

٢٤ - اعتبار عناصر كلية منهجية تكامل مستويات الفقه المختلفة وتعاضدها، ذلك أن فقه الحكم عنصر أساسى الا أنه يضمن فاعلياته فى حياتنا الحضارية من خلال اتباع

انظر أيضا فى الأقول آية لااكراه فى الدين ومراجعة ذلك فـى : الحـارث بـن أسـد المحاسبى ، العقـل وفهـم القرآن، تقديم وتحقيق :د. حسين التوتلى ، بيروت: دار الكندى - دار الفكر ، ط٣ ، ١٩٨٢ ، ص ٤٢٦ .

ذلك بما يمكن تسميته بفقه الواقع وفقه التنزيل والربط بين هذه الحلقات الثلاث لايتم إلا في ضوء مايمكن تسميته بفقه المنهج الرابط والضابط بين وعلى هذه الحلقات الثلاث تفاعلاً وتكاملاً (١) .

الاتجاه	التوصيف	منهج الجمع	الاشكال	التبنى	أبجديات منهجية	الآثار والدلالات
النسخ	الافراط	المتأخر ينسخ المتقدم	التعارض	أثبات آيات السيف دون غيرها	اهدار منظومة الأبجديات المنهجية	اشكالات متجددة
لا نسخ	التفريط	التكليف فى الجمع	الجمع مطلقا	اعمال النصوص جميعا على قاعدةمن اهمال النسخ	اهدار حقيقة النسخ وحكمته	انكار النسخ
منظومة الأبجديات	الوسط العدل	الاستقراء والتواتر المعنوى	الجمع أولى بطريق معتبر	تصريف النصوص القرآنيةوتفسيرها على وجهها المعتبر	اعتبار منظومة القواعد المنهجية والأبجديات الأساسية للتعامل مع النصوص القرآنية	اتساق عناصر منظومة التنظير

---

(١) انظر فى هذا السياق ، سيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسى والخبرة الاسلامية ....، مرجع سابق ، ص ٢٦٦ ومابعدها . انظر أيضا فى علاقة حقائق التنظير السياسى وأهدافه وخصائصه بالواقع السياسى :

د. فتحى الدرينى ، خصائص التشريع الاسلامى فى السياسة والحكم ، بيروت : مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢ ، ص ٥ ومابعدها .

خاتمة : ملاحظات حول الخبرة البحثية:

يعتبر التعامل مع القرآن كمصدر للتنظير عملية لازمة رغم صعوبتها ، فاذا ارتبط هذا التنظير بمجال بحثى هو العلاقات الدولية ، وهو بطبيعته مجال مركب فى عناصره وظواهره التى يدرسها فان الأمر يزداد صعوبة .

القرآن كمصدر تأسيسى لتنظير العلاقات الدولية فى الاسلام ، نقطة البداية ينتهى لعملية تنظير بكل مستوياتها وتكامل عناصرها تتوسطها مجموعة من العمليات المنهاجية الوسيطة التى يجب الوعى بها وعيا منهجيا يؤكد فهم أبجديات النص القرآنى وبيئته وتحديد الموضوع بدقة وجمع النصوص الخاصة به وتنقية التفاسير وجمع الاجتهادات حول النص بتحديد اشكالاته وتوهم الاختلاف والتعارض وعناصر الجمع الاستقرائى ونظم الأدلة فى سياق رؤية كلية، يتضح من هذه الخطوات جميعا تعلقها فى محتواها بجانب تنظيرى يتعلق بصميم المنهج ، الا أن هذه القواعد المنهجية بارتباطها بالموضوع قيد البحث يشير الى الجانب الأخر الذى يتعلق بالتطبيق والاجراء على موضوع بعينه ومجال بحثى بذاته . واذا كان هذا الشىء التنظيرى كان جوهر هذا البحث فان عناصره ارتبطت ببعض التطبيقات الاجرائية [1] من مثل (اختيار الآيات ، وتحديد التفاسير ، وتراتب خطوات النهج الموضوعى فى التفسير) فانه يحسن فى هذا المقام أن نلم بأطراف الخبرة البحثية بتنوعاتها بما يحقق أقصى استفادة بحيث يمكن تجنب ماامكن بعض الاشكالات التى تصادف خبرة بحثية متميزة نوعا ما فى هذا السياق والتى تتعلق بشطر التطبيق فى المنهج الذى يتضمن بدوره مجموعة عناصر مهمة منها مايتعلق بالمادة والمعلومة كيفية جمعها واجراءات ذلك والصعوبات التى تصادفها والاشكالات التى ترد عليها ، ومنها مايتعلق بكيفية تطبيق التنظير على نماذج بحثية والاشكالات المرتبطة بذلك والأساليب المنهجية فى مواجهتها ، ومنها أخيرا مايتعلق باشكالات واقتراحات يمكن أن تحقق قدراً أكبر من الفاعلية البحثية خاصة فيما يتعلق بامكانات التكامل البحثى بين تخصصين طالما انفصلا فى مساراتهما ، أحد هذين التخصصين يتعلق بالعلوم الشرعية والآخر يتعلق بالعلوم السياسية .

وتكمن أهم العناصر التى يهتم بها أصحاب تخصص العلوم السياسية فى اثارة الموضوعات وتحديد الاشكالات وضرورات اعتبار الواقع وتفهم عناصر الواقع الدولى المعاصر ، بينما يتمتع أصحاب العلوم الشرعية بالتعرف على عناصر الضبط الشرعى ، وفهم الأبجديات الأساسية التى ترتبط بدراسة النصوص القرآنية وغيرها ، والتعايش مع

---

(١) انظر فى ذلك تقارير بحث العلاقات الدولية فى الاسلام (مجموعة الأصول) والتي انصبت على تلك الاشكالات وطرق حلها .

المصادر الخاصة بعلومهم وتوافر المكنات في التعامل معها والحصول منها على المعلومات المطلوبة [1] ، كل ذلك يزكى الخبرة التى تؤكد على وجود مستشار شرعى للفريق البحثى بل يمكن تطوير ذلك لهيئة متكاملة ذات تخصصات متنوعة يكون من المهم من جانب الفريق البحثى ضرورة تحديد المشاكل البحثية بدقة سواء تعلق الأمر بمسائل اجرائية أو بمصادر المعلومات ، أو تعلق الأمر بقضايا تتعلق بترجيح الآراء أو تبينها ، البحث عن الاجابات لكل تلك الاشكالات على تنوعها لايتحقق إلا بسؤال أهل الذكر فى هذا المقام وأصحاب الفن والتخصص وفى هذا السياق فاننا لايمكن أن تتصور أن عناصر التكامل المنهجى والمعرفى يمكن تحقيقها إلا بتكامل عناصر التخصيص ومانظن ذلك الا الى أحد المهام بل وأولاها - كمرحلة انتقالية - فى عملية اسلامية المعرفة هذا التكامل يقوم على قاعدة من حاجة كل منهما للآخر وبلوغ هذا الحاجة لايمكن أن يتأسس الا على قاعدة من احترام التخصص وعدم الهجوم على تخصص الآخرين بلا مكنة ، ان هذا وذاك يعد ضمن الأصول المنهجية فى هذا المقام . خاصة أن الدراسات الخاصة بالعلاقات الدولية فى الاسلام على كثرتها النسبية لم تقدم اسهاما منهجيا كافيا فى هذا المقام ، وربما يعود ذلك الى أن كلاً من التخصصين قد عمل بانفصال عن الأخر تحت ضغط الازدواج فى النظام التعليمى وما آل اليه ، كل هذا يوسع شقة الاختلاف بينهما ، فان اشكالات ملحة تطرأ على عقل الباحث فى حقل العلوم السياسية والعلاقات الدولية من الأهمية التعامل معها بحثيا ، الا أن ذلك لايعنى أن يسوغ لهذا الباحث الهجوم على تلك الأمور بلا مكنة وبلا تفهم لأبجديات التعامل معها والصواب أن يحدث التواصل الذى يعد متطلبا سابقا ولازما لوصل العلوم الانسانية والاجتماعية بالقرآن من الناحية البحثية ، ووصل المفاهيم القرآنية بالواقع المعاصر ومشاكله وعدم الاكتفاء بالوقوف عند معرفة الأحكام الشرعية فان ذلك على أهميته القصوى ومن مطلوبات الشرع يحتاج عملية ممتدة موصولة تجعل من هذا الهم رسالة حضارية وبحثية يجب القيام بها . فالتواصل مع القرآن ووصل مفاهيمه بالواقع المعاصر لابد أن يأخذ مكانه فى المسافات الدراسية المختلفة .

وتعرضنا فى هذه الدراسة الى قضايا لها من الدلالات على الجانب الاجرائى الذى كان موضع تفصيل فى التقارير الدورية لبحث العلاقات الدولية فى الاسلام خاصة وفق عناصر تشكل قواعد منهجية فى شطر التطبيق الذى يتعلق بالمنهج سواء تعلق الأمر بتحديد موضوع البحث بدقة وتحديد مفرداته الاساسية ومعايير تحديد هذه المفردات بين الكتابات الاسلامية والكتابات الغربية فى مجال العلاقات الدولية ونظرياتها واشكالات

---

(١) يشير الباحث الى أن اجتماع التخصصين الشرعى والسياسى قد يعين على فهم هذا الواقع بصورة أقرب الى الدقة .

الواقع الدولى المعاصر واشكالات جمع الآيات وتحديد التفاسير واختيارها ، وكـذا جمـع التفاسير للآيات المحددة والقيام بعملية التنقية وتصنيف الآيات وفق موضوعات أساسية وفرعية وبناء المفاهيم وطرق جمع المعلومات ومشاكلها وكذا اجراءاتها .

وفى سياق العمل البحثى فى اطـار التكـامل بـين التخصصـات المختلفـة والتداخـل بينها، فان تزامن برامج تدريبية فى مرحلـة جمـع المعلومـات ومحـاضرات تخصصيـة فـى التعامل مع المصادر المختلفة بالعلوم الشرعية انما يعد مدخلا مهما فى هذا السـياق ، اذ ربما يمكن هذا من الجمع الموضوعى للآيات منذ البداية من جـانب البـاحثين المسـاعدين لو أن مفاتيح منهجية كانت من الوضوح فى المراحل الأولى لجمع المعلومـات والتعـامل مع المصادر، كما أن هـذا يشـير الى ضـرورة تعـدد الاستشـارات خاصـة فـى الحـالات موضع الاختلاف لتحديد مناطه وتحقيقه ، وبما يعين على تكوين رأى أقرب الى الصحة تتكامل فيه عناصر الفقه الشـرعى مـع تفهـم ظواهـر التعـامل الـدولى وتشـابكاتها مـن جانب المتخصص فى العلوم السياسية والتكامل البحثى حركة منهجية واسعة لابـد وأن ترتبط بعناصر اجرائها وبلوغ أسمى وأقصى مقاصدها ﴿ولقد يسرنا القرآن للذكـر فهـل من مدكر . . ﴾[1].

---

(١) القمر : ٣٢ ، القمر : ٤٠ .

السنة النبوية

كمنهج لدراسة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية

د. أحمد عبد الونيس

السنة النبوية

كمنهج لدراسة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية

تمهيد وتقسيم :

من المعلوم أن الدين الإسلامى لم يقتصر – فى نطاق الوحى به من الله عز وجل – على بيان ماهية العقيدة الحقة الايمانية الصحيحة (جانب العقائد و العبادات) فحسب ، وإنما يمتد أيضا ليشمل مجالات التشريع (أمور المعاملات) بما حواه هذا الدين من مبادئ وأحكام – أساسية وعامة – تتجرد فى ذاتها عن حدود الزمان ونطاق المكان ، وتنطوى – بذلك – على صلاحيتها الثابته والمستمرة للتطبيق والسريان على كافة ما يستجد فى واقع المسلمين من قضايا ومتغيرات . يتضح ذلك جلياً فى كثير من آيات القرآن كقوله تعالى " ما فرطنا فى الكتاب من شئ " ، وقوله تعالى أيضاً " اليوم اكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام دينا " ، وكذلك ما ورد فى الحديث النبوى " إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق " .

ومن المعلوم كذلك أنه بقدر ما حواه الجانب التشريعى للاسلام من قواعد وأحكام لتنظيم السلوك الاجتماعى والسياسى داخل المجتمع الإسلامى أو الدولة الإسلامية ، سواء فيما يختص بتنظيم علاقات الأفراد ببعضهم البعض أو فيما يتعلق بتنظيم العلاقة بين الرعية والراعى (الخليفة ، الامام ، الامير) ، فقد تضمن هذا التشريع أيضاً العديد من القواعد والأحكام العامة فيما يتصل بإدارة وتنظيم علاقات الدولة الإسلامية بغيرها من الدول والجماعات .

وبعبارة أخرى ، فقد حوت الشريعة الإسلامية من المبادئ والقواعد العامة ما يكفل للأمة الإسلامية أو إن شئت فقل للدولة (أو الدول) الإسلامية أن تدخل فى علاقات خارجية مع الأمم والدول الأخرى غير الإسلامية ، وفق أصول وضوابط تسير بهذه العلاقات فى الطريق المستقيم نحو الهدف المنشود والغاية البعيدة فى أن يعم منهج الله تعالى كافة أرجاء المعمورة ، وأن تستقيم حياة العالمين وتنتظم كافة أمورهم على هدى من المبادئ والقواعد العامة سالفة الذكر .

وغنى عن البيان أن المبادئ والقواعد العامة التى أتت عليها الشريعة الاسلامية فيما يتصل بتنظيم علاقات المسلمين بغيرهم تجد مصدرها الوحيد فى الإرادة الالهية ، سواء أتمثلت هذه الإرادة فى كلام الله عز وجل (القرآن الكريم) أم تمثلت فى كل ما يتعلق بالرسول (ص) من أقوال أو أفعال أو تقريرات أو حتى صفة . وعلى ذلك ، فإن السنة النبوية تمثل – وبحق – مصدراً مهماً وأساسياً فى صدد استخلاص المبادئ واستنباط الأحكام ذات العلاقة بتصريف الشئون الخارجية للدولة الإسلامية . وترجع هذه الأهمية للسنة النبوية ، فضلاً عن كونها تكوّن مع القرآن المصدر الأساسى والرئيسى فى التشريع الإسلامى ، الى أنها – أى السنة – تعد بمثابة التجسيد العلمى والعملى لمنهج الله تعالى على أرض الواقع ، أو إن شئت فقل ، إنها تمثل البيان العلمى والتطبيقى

للقرآن ، ومن ذلك قول أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها حين سئلت عن خلق رسول الله(ص)، " كان خلقه القرآن "[1] .

وتهدف هذه الدراسة إلى بيان ضوابط وأسس التعامل مع السنة النبوية كمصدر لاستخلاص القواعد واستنباط الأحكام فيما يتصل بإدارة وتنظيم العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية ، وفق منهج موضوعى علمى يقوم على ، وينطلق من ، ثلاثة أمور أو ركائز أساسية تتحصل فى : التعريف بالسنة وبيان حجيتها كأصل من أصول التشريع ومنزلتها فى ذلك من الكتاب (القرآن)، الى جانب استعراض كيفية ثبوت صحة السنة وثبوت صدورها عن الرسول (ص) أو تعلقها به بطريق من طرق الرواية المعتمدة ، فضلاً عن الوقوف على طرق وآليات فهم السنة فهماً صحيحاً بما يمكن من دراسة أى " موضوع " من خلالها دراسة علمية جادة ، وهذه الركائز أو المنطلقات الثلاثة تشكل – فى مجموعها وارتباطها بعضها البعض – ما يمكن أن نطلق عليه " منهاجية دراسة وتأصيل العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية فى السنة النبوية " .

وهكذا تنقسم الدراسة إلى ثلاثة مباحث رئيسية : يتناول **أولها** التعريف بالسنة وبيان منزلتها من الكتاب ، أما **الثانى** فيقوم على بيان كيفية ثبوت صحة السنة وثبوت نسبتها إلى الرسول (ص) ، وأما **الثالث** فيعرض لبيان طرق وآليات فهم السنة والتعامل المنهجى معها فى دراسة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية . على أنه يجدر بنا – قبل الدخول فى شرح وتفصيل مباحث الدراسة – أن ننوه بحقيقة أساسية مفادها أن منهاجية دراسة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية فى السنة النبوية تنطبق – فى أسسها وضوابطها – على معالجة أى موضوع آخر من موضوعات البحث والدراسة فى شتى الميادين والمجالات العلمية والمعرفية من خلال السنة النبوية ، مما يعنى أن منطقة الاختلاف بين معالجة موضوع وآخر من خلال السنة النبوية تنحصر فقط فى الأمثلة التى يسوقها الباحث لبيان كيفية الدراسة المنهجية لموضوع بحثه فى السنة . ومرد ذلك إلى سببين رئيسين : **أولهما** " وحدة الاسناد الى المصدر فى كل البحوث والدراسات التى تتعامل مع السنة النبوية من حيث اعتمادها مصدراً لاستخلاص القواعد واستنباط الأحكام فيما يتعلق بالموضوع محل البحث أو الدراسة . وأما **السبب الثانى** فيتمثل فى أن منهاجية التعامل مع السنة واحدة بالنسبة لكافة مجالات البحث والدراسة ، وتكمن فيما يتصف به النص الالهى – قرآنا كان أم سنة – من العموم والشمول لكافة مناحى الحياة ، والتجرد عن حدود الزمان ونطاق المكان مما ينطوى على مكنة الصلاحية الأبدية لاستنباط الأحكام واستخلاص القواعد العامة فى أى مجال من مجالات العلم والمعرفة .

ومؤدى ذلك كله ، أن حصر نطاق هذه الدراسة فى " منهاجية التعامل مع السنة النبوية كمصدر لدراسة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية " لا يعدو أن يكون " تخصيصاً اقتضته

---

(١) رواه الإمام أحمد وأبو داود والنسائى ورواه مسلم بلفظ (خلقه كان القرآن) .

اعتبارات محض عملية وبحثية ، وهو تخصيص لا يفتت - بأية حال - على الأصل المتمثل فى "وحدة" الأسس والضوابط المنهاجية للدراسة أى " موضوع " علمى أو معرفى من خلال السنة النبوية .

أولاً : التعريف بالسنة وبيان منزلتها من الكتاب :

السنة فى اللغة تطلق على السيرة والطريقة ، حسنة كانت أو قبيحة . ومنه قول رسول الله صلى الله عليه وسلم "من سن فى الإسلام سنة حسنة ، فعمل بها بعده ، كتب له مثل أجر من عمل بها ولاينقص من أجورهم شيء . ومن سن فى الإسلام سنة سيئة ، فعمل بها بعده ، كتب له مثل وزر من عمل بها ولاينقص من أوزارهم شيء " (١)

وفى الاصطلاح الأصولى ، تشير السنة الى أصل من أصول الأحكام الشرعية ودليل من أدلتها، وهى كل ماصدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم أو تعلق به -غير القرآن- من قول ، أو فعل ، أو تقرير ، أو وصف خلقى (٢) .

والمعلوم أن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم -من حيث هى ذاتها- تكون أصلا دل عليه كتاب الله تعالى . والأصل لايقال له -فى معرض الحجية والاعتبار- كم وكيف ، بل يتعين على المؤمنين الاحتكام اليه وقبوله ، وألا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما دل عليه ، ويسلموا له تسليما تاما ، وينقادون لدلالته انقيادا كاملا . وبعبارة أخرى ، فحجية السنة من حيث هى سنة لم يرد بشأنها أدنى اختلاف بين المسلمين فى أى زمن من الأزمان الماضية ، ولم ينازع فى ذلك ولو فرقة واحدة من الفرق المختلفة ، إنما قام الخلاف فى هذا الخصوص بشأن الإخبار من حيث هو طريق لنقل السنة وحملها من جيل لآخر . وحاصل ذلك أن السنة النبوية الصحيحة -من حيث الاعتبار والاحتجاج بها- هى والكتاب فى مرتبة واحدة . واذا كان للكتاب بعض المزايا مثل أن لفظه منزل من عند الله تعالى ومتعبد بتلاوته ، معجز للبشر عن أن يأتوا بمثله بخلاف السنة ، إلا أن كلا منهما - أى القرآن والسنة النبوية الصحيحة - معضد للآخر ومساو له فى أنه وحى من عند الله وفى قوة الاحتجاج به (٣) .

---

(١) صحيح مسلم ، الجزء الثامن ، ص ٦١ .

(٢) نظر تفاصيل ذلك فى :

- السيوطى ، تدريب الراوى فى تقريب النواوى ، الجزء الأول ، ص ص٤٢ ، ١٨٣-١٨٤ ، ١٩٤ ؛ محمد السماحى ، غيث المستغيث فى علم مصطلح الحديث ، ص٧ .

- د. عبد الغنى عبد الخالق ، حجية السنة ، بيروت ، دار القرآن للتراث ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٦م .

(٣) الخطيب البغدادى ، الكفاية فى علم الرواية ، ص ٣٩ .

- د. عبد الغنى عبد الخالق ، مرجع سابق ، ص ص ٤٨٧ - ٤٨٨ .

ومن ثم فإذا كان ا لله تعالى أنزل كتابه الكريم على نبيه ليبين للناس مانزل إليهم ، فقد أخبرنا جل في علاه في الوقت ذاته أن رسوله المكلف بمهمة البيان لاينطق عن الهوى ، فقال عز من قائل عن المبين ﴿ومانيطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾ وجاء في الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادى أن جبرائيل -عليه السلام- كان ينزل على رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم بالسنة كما ينزل عليه بالقرآن ، يعلمه إياها كما يعلمه القرآن ، وهذا البيان ليس قاصرا على مجرد التفسير (أى تفسير القرآن الكريم) ، بل هو بيان ماأراد الشارع سبحانه لاكتمال شريعته وعمومها وخلودها [1] . واكتمالا لهذا البيان المعصوم أوجب ا لله تعالى على المسلمين طاعته ﴿وأطيعوا ا لله وأطيعوا الرسول واحذروا﴾ وقوله تعالى ﴿ومن يطع الرسول فقد أطاع ا لله﴾ وقوله تعالى ﴿وما أتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا﴾ [2] . كما أشار المولى جل وعلا الى أنه لاخيار للمسلمين في التحقق بهذا البيان المعصوم وعدمه ، فقال عز من قائل ﴿وماكان لمؤمن ولامؤمنة إذا قضي ا لله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ، ومن يعص ا لله ورسوله فقد ضل ضلالاً مبينا﴾ [3] .

وإذا كان مؤدى ماسبق أن السنة النبوية الصحيحة - متى ثبت صحتها - تصبح هي والكتاب في منزلة واحدة من حيث الاعتبار والحجية ، فإن هذه السنة الصحيحة -من حيث دلالتها على مافي القرآن الكريم وعلى غيره- تكون -عند جمهور الأئمة والمحدثين والفقهاء- على ثلاثة أنواع [4] . فقد تكون السنة دالة على الحكم الشرعي كما دل عليه القرآن الكريم من كافة الوجوه ، أى أن تكون السنة موافقة للكتاب من حيث الإجمال والبيان أو الشرح والاختصار، وواردة معه مورد التأكيد ، من ذلك قوله صلى ا لله عليه وسلم "بني الإسلام على خمس ...." . وقوله تعالى ﴿وأقيموا الصلاة وأتوا الزكاة﴾ ، ﴿كتب عليكم الصيام ..﴾ ، ﴿و لله على الناس حج البيت....﴾ . فالموافقة بين السنة والكتاب في مثل هذه الحالة قائمة ومتحققة من جميع الوجوه ، وقد تكون السنة مبينة لما في الكتاب بأن تفصل مجمله ، أو توضح مشكله ، أو تقيد مطلقه، أو تخصص عامه كما هو الشأن بالنسبة لتحديد كيفية الصلاة، وأوقاتها، وعدد ركعاتها ، وكذلك مقدارالزكاة وحالات وجوبها ، وأيضا بيان أن المراد من اليد في قوله تعالى ﴿السارق، والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ هو اليد اليمنى. وقد تكون السنة دالة على حكم سكت عنه القرآن الكريم ، فلم ينص عليه ولاعلى مايخالفه .

وخلاصة كل ماسبق هو -كما يقول ابن القيم في الطرق الحكمية- "أن الذى يشهد ا لله ورسوله به أنه لم تأت سنة صحيحة واحدة عن رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم تناقض كتاب

---

(١) الخطيب البغدادى ، مرجع سابق ، ص ٤٠ .

(٢) سورة المائدة ـ الآية ٩٢ ـ النساء الآية ٢٨٠ ، الحشر الآية ٧ .

(٣) سورة الأحزاب الآية ٣٦ .

(٤) انظر تفاصيل ذلك في : د. عبد الغنى عبد الخالق ، مرجع سابق .

ا لله وتخالفه البتة . كيف : ورسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم هو المبين لكتاب ا لله تعالى، وعليه أنزل ، وبه هداه ا لله ، وهو مأمور باتباعه ، وهو أعلم الخلق بتأويله ومراده [1] . وإذا كان يتبين من ذلك حقيقة موضع السنة النبوية ومكانتها فى التشريع الإسلامى ، وأنها -من حيث الاعتبار والحجية فى الأحكام والأدلة- مع القرآن الكريم فى مرتبة واحدة ، فإنه يتعين الأخذ بعين الاعتبار أن مثل هذه المنزلة للسنة النبوية لاتقوم ولاتتحقق الا للسنة التى ثبت صحتها بالطرق المعتمدة من حيث نسبتها الى الرسول صلى ا لله عليه وسلم ، بأن صدرت عنه، أو تعلقت به صلوات ا لله وسلامه عليه. وهو مايقودنا الى بيان الركيزة الثانية فى ركائز منهاجية دراسة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية من خلال السنة .

ثانياً : صحة السنة وثبوت نسبتها الى الرسول صلى ا لله عليه وسلم :

سلف القول بأنه يتعين لقيام الاعتبار بالسنة والاحتجاج بها كأصل فى الشريعة ، أن تثبت صحتها ونسبتها الى الرسول صلى ا لله عليه وسلم ، بأن تكون قد صدرت عنه فى شكل قول ، أو فعل ، أو تقرير ، أو تعلقت به فى وصف خلقى . ومقتضى ذلك أن يكون ثمة نقد للحديث المروى عن الرسول صلى ا لله عليه وسلم وذلك بغرض تمييز الأحاديث الصحيحة من الضعيفة والحكم على الرواة توثيقا وتجريحا . ويعد نقد الحديث أو التثبت منه بهذا المعنى أمرا ضروريا ولازما فى صدد الاحتكام الى السنة والاحتجاج بها . وهو أمر حرص عليه أئمة المسلمين وفقهاؤهم ، بل إنه قد وجد واستمر منذ المعايشة الفعلية للرسول عليه الصلاة والسلام على يد الصحابة والخلفاء الراشدين . وكل ماهنالك أن اختلفت الصورة ، أو الشكل الذى يتحقق به ذلك باختلاف الأزمان والعصور . فقد تمثل ذلك فى عهد الرسول صلى ا لله عليه وسلم فى سؤاله هو نفسه ، لتحقيق التوثيق والطمأنينة (أى الاطمئنان القلبى) ، كأن يسمع أحد الصحابة حديثا عن الرسول صلى ا لله عليه وسلم ، فيستوثق ويحقق اطمئنانه القلبى بسؤال الرسول عنه مرة أخرى . ثم أعقب ذلك قيام الصحابة والخلفاء الراشدين بالتثبت فى المنقول عن رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم ، عن طريق المتابعة وتعدد السماع مع التشدد فى الرواية والنقل فى الاخبار . فكان أبو بكر وعمر وعلى وزيد بن ثابت الطبقة الأولى من طبقات علماء الجرح والتعديل "جرحوا وعدلوا وبحثوا عن صحة الروايات وسقمها " [2] . وفى عصرالتابعين قام البحث عن العدالة فى الرواة والناقلين الى جانب الضبط وما ارتبط بذلك من قيام الجرح والتعديل . وذكر العلماء فى ذلك شروطا للناقد الذى يقوم على تمييز صحيح الحديث من ضعيفه ، تحت شروط

---

(١) ابن القيم الجوزية ، الطرق الحكمية ، ص ص ٧٢ - ٧٣ .

(٢) الحاكم النيسابورى ، معرفة علوم الحديث ، ص ١٦ .

- الخطيب البغدادى ، مرجع سابق ، ص ١٩٦ .

- د. همام عبد الرحيم سعيد ، الفكر المنهجى عند المحدثين ، كتاب الأمة ، عدد ١٦ ، ص٣٥ ومابعدها .

الجارح المعدل باعتبار الجرح والتعديل قاعدة النقد وأساسه. وتتمثل هذه الشروط -عامة- في العلم والتقوى والورع والصدق ، وأن يكون الناقد مجانبا للهوى والعصبية والغرض الفاسد ، وأن يكون عالما بأسباب الجرح والتعديل ، وأن يكون عالما بتصاريف كلام العرب الى غير ذلك من الشروط والمتطلبات التى تجعل من "نقد الحديث" أمرا على درجة عالية من الخطورة ، لايقوم ولايتحقق الا لمن كان على جانب كبير من "التيقظ والنباهة والدقة وسعة الاطلاع والتمكن ، وعلى جانب أكبر من الصلاح والتقوى والخشية من الله سبحانه وتعالى " [1] .

ومعنى ذلك أنه يتعين الرجوع فى هذا الشأن الى أهل الذكر والخبرة "صيارفة الحديث" بغرض الوقوف على السنة النبوية الصحيحة التى تثبت صحتها بالطرق المعتمدة، وذلك كشرط أولى أو مسبق لصحة الاستناد الى السنة والاحتجاج بها فى الأحكام ، ويمكن – عامة – التمييز فى صدد التثبت من صحة الحديث بين ثلاثة طرق رئيسية :

أولها : تتعلق بعلماء الشيعة ، وطبقا له يتم التثبت من صحة الحديث بناء على وروده عن أئمة أهل البيت باعتبارهم "معصومين" . **وثانيها** : تتمثل فى طريقة أهل السنة بقواعدهم المعروفة فى علم مصطلح الحديث وكتب الجرح والتعديل للرواة النقلة ، أما **ثالث** هذه الطرائق فيكمن فى طريقة بعض العلماء المحدثين والمعاصرين حيث يقبلون ماضعف سنده ، أو يرفضون ماصح سنده أيضا ، مادام النص – أى نص الحديث – متسقا أو متعارضا مع منظومة فهمهم للدين، وهى طريقة أشبه ماتكون بطريقة المؤرخين فى نقد الوقائع والأحداث التاريخية .

ويكمن السبب الأساسى و راء نقد الحديث وتمييز صحيحه -فى السند والمتن- عن ضعيفه الى أن الأحاديث الموضوعة والباطلة (أى التى لايثبت نسبتها الى الرسول صلى الله عليه وسلم بالطرق المعتمدة) ترد ولايسوغ العمل بها أو الاستدلال بها على الأحكام بأى حال من الأحوال[2] . أما ماثبت صحته من الأحاديث ، فإنه يتعين الأخذ به من حيث الأحكام التى تضمنها وأفاد بها ، كما يتعين التعامل معه والنظر اليه بروح التأنى والتحرى والتدقيق ، فلا يسوغ رده بمجرد (استبعادات عقلية قد يكون الخطأ كامنا فيها ذاتها) [3] وفى صدد التمييز بين صحيح الحديث وضعيفه ، والاستغناء – فى معرض الدراسة والاستدلال – بالأول عن الثانى يقول الخطيب البغدادى (فى الكفاية) عن الإمام ابن مهدى "فلاينبغى للرجل أن يشغل نفسه بكتابة

---

(١) الحاكم النيسابورى ، معرفة علوم الحديث ، ص ١٦ .

- الخطيب البغدادى ، مرجع سابق ، ص ١٩٦ .

- د. همام عبد الرحيم سعيد ، الفكر المنهجى عند المحدثين ، كتاب الأمة ، عدد ١٦ ، ص٣٥ ومابعدها .

(٢) د. يوسف القرضاوى ، مرجع سابق ، ص ٣٣ ومابعدها .

(٣) د. يوسف القرضاوى ، مرجع سابق ، ص ٤٦٠ .

أحاديث الضعاف ، فإن أقل مافيه أن يفوته -بقدر مايكتب من حديث أهل الضعف- يفوتـه مـن حديث الثقات " [1] .

وخلاصة القول فى كل ماسبق ، أنه يتعين – للقول بتحقق الركن الثانى أو الركيزة الثانية فـى منهج دراسة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية من خلال السنة النبوية- التثبت من صحة الأحاديث المروية عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، والتى يستند إليها فى صدد استنباط الأحكام أو التدليل عليها من السنة فى مجال إدارة وتنظيم هذه العلاقات. وأنه بالنظر الى ماتتطلبه مسألة نقد الحديث وتمييز صحيحه عن ضعيفه ، من شروط ومواصفات فى الناقد لاتتوافر إلا للقليل من العلماء ، ولايتسنى بلوغها إلا من خلال متسع زمنى ، فإنه يجدر بالباحث فى هذا الموضوع – تأصيل العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية من خلال السنة- أن يستوثق من الأحاديث التى يرجع اليها ويستدل بها بأن تكون أحاديث صحيحة ينعقد الاتفاق بين جمهور الأئمة من المحدثين والفقهاء على صحتها وثبوت نسبتها الى الرسول صلى الله عليه وسلم ، وبعبارة أخرى، فإنه يتعين على الباحث – والحال هذه – أن يشير إلى صحة الحديث أو الأحاديث التى يستند اليها ، أو يدلل بها فى معرض دراسته وتحليله بأن يبين ورودها باللفظ الذى يسوقه فى كتب الصحاح المعتبرة كما يشير فى هذا الخصوص الى بيان درجتها من الصحة (حديث صحيح- حسن- متفق عليه. . .) كلما كان ذلك ممكنا ومتيسرا ، فذلك مما يمثل الحد الأدنى والمتطلب اللازم لصحة الاستدلال بالحديث ، وقيام الاحتجاج به ، والإفادة من منزلته التى يتبوأها فى صدد التشريع ، وإنشاء الأحكام على نحو ماسلف بيانه .

ثالثاً : فهم السنة :

إذا استوثق الباحث من صحة الأحاديث التى يستعين بها فى تحليله وبناء بحثه على نحو تتحقق معه للحديث المعنى الحجية التى تنشأ له أصلا كسنة نبوية صحيحة فى صدد التشريع وإنشاء الأحكام ، فإنه يعقب ذلك الخطوة الثالثة فى خطوات المنهج العلمى لدراسة العلاقات الدولية الإسلامية من خلال السنة . ونعنى بذلك أن يتعامل الباحث مع الحديث الصحيح على نحو يكفل له فهمه وفقه أسباب وروده ودلالاته ، وماقد ينطوى عليه من أحكام عامة أو خاصة، ثابتة أو متغيرة ، مطلقة أو مقيدة ، وعلاقته بالأصول العامة والمقاصد الكلية للشريعة، وكذلك مدى وطبيعة الصلة بينه وبين آيات الكتاب الواردة بمناسبة الموضوع الذى يتناوله الحديث .

وبصفة عامة ، فإنه يمكن القول بأن فقه الحديث أو فهم السنة ينبغى أن يتم على مستويات ثلاثة يتعلق أولها بالنظر فى الحديث الواحد بذاته أى بوصفه وحدة قائمة بذاتها. أما المستوى الثانى منها فيختص بالنظر فى علاقة الأحاديث الواردة بشأن المسألة الواحدة بعضها ببعض . وأما

---

(١) الخطيب البغدادى ، مرجع سابق ، ص ١٣٣٠ .

المستوى الثالث فينصرف الى بيان العلاقة بين الحديث وآيات الكتاب ، وكذا موقعه من الأصول العامة أو المقاصد العليا للشريعة .

أ – فهم الحديث كوحدة مستقلة قائمة بذاتها: لايقصد بذلك قيام الفصل بين الأحاديث وبعضها البعض أو فيما بينها وبين القرآن الكريم ، وإنما يعنى ضرورة البدء بالحد الأدنى أو المستوى الأول فى ذلك (الحديث بذاته) فى ضوء مجموعة من الحقائق أوالأمور المنهجية الضابطة والمتمثلة -على سبيل المثال لا الحصر- فى ضرورة الوقوف على حقيقة مدلول ألفاظ الحديث ، والتمييز فى ذلك بين الحقيقة والمجاز ، وكذلك التمييز بين القصد العام للحديث والحالة الخاصة أو الجزئية التى ورد بشأنها (أى التمييز بين الجانب الثابت فى الحديث والجانب المتغير فيه)، فضلا عن فهم الحديث ذاته فى ضوء أسبابه والظروف التى قيل فيها، ومايرمى اليه من مقاصد عامة وأحكام دائمة ، ومدى اتفاقه فى ذلك كله مع آيات الكتاب الكريم الواردة بشأن موضوع الحديث أو محله . فالوقوف على المدلول الحقيقى للألفاظ المتضمنة فى الحديث أمر من الأهمية بمكان فى تغير دلالات الألفاظ ومعانيها من زمن لآخر ، ومن مكان أو بيئة معينة لمكان أو بيئة أخرى .

وبعبارة أخرى ، فإنه إذا ماحملت الألفاظ الشرعية المتضمنة بالحديث على الدلالة الحادثة أو المتأخرة لها ، والتى – ولاشك – تختلف فى مضمونها وطبيعتها عن المدلول الشرعى الأصلى لهذه الألفاظ بحكم تغير الزمان وتبدل المكان ، لأدى ذلك الى حدوث نوع من الالتباس وسوء الفهم بل وقد ينتهى ذلك – فى التحليل الأخير – الى نشوء نوع من الانحراف أو التحريف بالمقصود الحقيقى للحديث والأهداف الأساسية المتوخاة من ورائه . كذلك الشأن بالنسبة للتمييز فى سياق الحديث بين الحقيقة والمجاز سواء أكان مجازا لغويا ، أم عقليا ، أم استعارة، أم كناية ، الى غير ذلك مما يخرج باللفظ أو الجملة عن دلالتها الأصلية ، ففى هذه الحالة يتعين فهم الحديث على أنه من قبيل المجاز ، ولايسوغ بحال رده أو الإسراع فى رفض الأخذ به ، مثال ذلك الحديث المروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم "اعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف " [1] .

فلا يتصور أن يفهم من لفظ الحديث "أن الجنة التى أعدها الله للمتقين وجعل عرضها كعرض السماء والأرض تكون حقيقة تحت ظل السيف ، وإنما يفهم أن الجهاد فى سبيل الله – ورمزه السيف – أقرب طريق الى الجنة ، وخاصة إذا كتب الله فيه الشهادة) [2] كما ينبغى التدقيق فى لفظ الحديث وسياقه بهدف التمييز بين الجانب الثابت فيه وذلك المتغير . أى بيان الأهداف الثابتة والمقاصد العامة التى يرمى الحديث الى تحقيقها، وتمييز ذلك من الوسائل أو الأدوات المتغيرة بتغير الزمان والمكان . وبعبارة أخرى ، فإنه إذا كان الحديث -عامة- يتناول فى لفظه وسياقه- مجموعة من "المتغيرات" ، وهى الأشياء والأشخاص والأحداث وعلاقات هذه

---

(١) حديث عبد الله بن أبى أوفى ، اللؤلؤ والمرجان ، رقم ١١٣٧ (حديث متفق عليه) .

(٢) د. يوسف القرضاوى ، مرجع سابق ، ص ١٦٦ .

المتغيرات بعضها ببعض ، إلا أن الحديث يرمى من وراء ذلك كله الى تحقيق مجموعة أساسية من الأفكار والمعانى التى تترجم من خلالها وتتجسد فيها مقاصد الشريعة الإسلامية ، والتى هى ثابتة ودائمة لايعتريها تبدل أو تغير ، فالمقصود ليس المتغيرات بذاتها بل المطلوب هو استجلاء مقاصد الشريعة من خلال التعامل مع هذه المتغيرات أو تلك الأحداث [1] . وبيان ذلك أن ماورد فى فضل احتباس الخيل وعظيم الأجر فيه ، كحديث "الخيل معقود بنواصيها الخير الى يوم القيامة المغنم والأجر" يتسع ليشمل كل وسيلة أو أداة تستحدث وتقوم مقام الخيل أو تتفوق عليها ، باعتبار الخيل كان وقت ذاك من أولى وأهم أدوات الاستعداد لملاقاة العدو وكذلك ماجاء فى فضل الرماية فى سبيل الله "من رمى بسهم فى سبيل الله فله." إذ ينطبق ذلك على الرمى بأى وسيلة أو أداة أخرى عدا السهم ، لأن ذلك مما يدخل فى فنون الرمى وأدواته، وهى بطبيعتها متطورة بتطور الزمان والمكان حسبما يكون عليه مستوى الإنسان فى شأن هذا الفئة [2] .وفضلا عن ذلك، فإنه يتعين فهم الحديث فى ضوء السبب الذى ورد من أجله والمناسبة التى قيل فيها ، والمقاصد العامة التى يرمى اليها ، لأن مؤدى هذا النظر أنه قد يتبين أن الحديث قد ورد فى ظل ظروف "زمنية خاصة لتحقيق مصلحة معتبرة أو لدرء مفسدة معنية" . مع أن لفظه سيق -على مايبدو من ظاهره فى صيغة عامة ودائمة. ففى مثل هذه الحالة يكون الحكم المشتمل عليه الحديث مبنيا على علة مخصوصة ، يزول بزوالها كما يبقى ببقائها . ومثال ذلك موقف الصحابة رضوان الله عليهم من بعض مواقف الرسول صلى الله عليه وسلم لتبينهم منها أنها كانت خاصة بظروف معنية وحالات معتبرة فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ثم تبدلت تلك الحال وتغيرت عما كانت عليه مما اقتضى ضرورة التصدى لها بما يراعى مصلحة المسلمين وعدم التقيد بالموقف السابق عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تحقيقا لهذه المصلحة ، فالنبى صلى الله عليه وسلم قد قسم خيبر بين الفاتحين ، ولكن عمر لم يقسم سواد العراق ورأى أن يبقيه فى أيدى أربابه ويفرض عليهم الخراج على الأرض ليكون مددا دائما لأجيال المسلمين . وفى ذلك يقول ابن قدامة "وقسمة النبى صلى الله عليه وسلم خيبر كانت فى بدء الاسلام وشدة الحاجة ، فكانت المصلحة فيه . وقد تعينت المصلحة فيما بعد ذلك فى وقف الأرض ، فكان هو الواجب [3] . وكذلك ماروه أبو داود فى كتاب الجهاد من حديث "بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم سرية الى

---

(١) د. يوسف القرضاوى ، مرجع سابق ، ص ١٤١ .

- انظر أيضا : محمد الغزالى ، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ، بيروت ، دار الشروق، الطبعة الأولى ، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م ، ص ص ١٣٢-١٣٣ .

(٢) د. يوسف القرضاوى ، مرجع سابق ، ص ١٤١ .

- انظر أيضا : محمد الغزالى ، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ، بيروت ، دار الشروق، الطبعة الأولى ، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م ، ص ص ١٣٢-١٣٣ .

(٣) ابن قدامة ، المغنى ، الجزء الثانى ، القاهرة ، مطبعة نشر الثقافة الإسلامية ، ص٥٨٩

خثعم ، فاعتصم ناس منهم بالسجود، فأسرع فيهم القتل • فبلغ ذلك النبى صلى ا لله عليه وسلم، فأمر لهم بنصف العقل – أى الدية – وقال : "أنا برىء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين • قالوا : يارسول ا لله ، لم ؟ قال : لاتتراءى نارهما [1] . ففى هذا الحديث جعل الرسول صلى ا لله عليه وسلم لمن قتل نصف الدية رغم أنهم مسلمون ، وذلك لأنهم أعانوا على أنفسهم وأسقطوا نصف حقهم بإقامتهم بين المشركين المحاربين لله ولرسوله• وشدد فى مثل هذه الإقامة لما يترتب عليها من القعود عن نصرة ا لله ورسوله• وقد جاء فى الكتاب فى شأن أمثال هؤلاء "والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شىء حتى يهاجروا ، وإن استنصروكم فى الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق" ، فا لله تعالى نفى ولاية المسلمين غير المهاجرين إذا كانت الهجرة واجبة • ومعنى قوله صلى ا لله عليه وسلم "أنا برىء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين" أنه برىء من دمه إذا قتل لأنه عرض نفسه لذلك بإقامته بين هؤلاء المحاربين لدولة الإسلام، وقد استدل البعض من الحديث على تحريم الإقامة فى بلاد غير المسلمين عامة ، على الرغم من قيام الأسباب وتعدد الحاجات ، بل والضرورات التى تقتضى مثل هذه الإقامة، وخاصة فى عصر تنامى فيه اعتماد الدول على بعضها البعض وسرعة اتصالها وتواصلها بعضها بالبعض الآخر كما هو الشأن بالنسبة للإقامةبغرض التعلم ، أو العمل ، أو التجارة ، أو السفارة ، أو التداوى [2]. مع أنه يفهم من سياق الحديث –كما سلف بيانه– أنه خاص بوجوب الهجرة من أرض المشركين الى النبى صلى ا لله عليه وسلم لنصرته وقد اشتد أذى المشركين وإصرارهم على مواجهة الدعوة والقضاء عليها ، مما يعنى أنه اذا تغيرت هذه الظروف التى قيل فيها الحديث وانتفت العلة الأساسية من ورائه من مصلحة تجلب أو مفسدة تدفع ، فإن الحكم الذى ثبت به ينتفى ويعود إذا ماتحققت هذه العلة ، وهكذا •

ب – النظر فى علاقة الأحاديث بعضها ببعض : يلى النظر فى الحديث الواحد كوحدة مستقلة قائمة بذاتها مرحلة أو مستوى جمع الأحاديث الصحيحة التى وردت فى الموضوع الواحد أو المسألة الواحدة والنظر اليها نظرة شاملة تتوخى الجوانب التالية :

١ – الحرص قدر المستطاع على تحصيل صورة كاملة وشاملة من مجموع الأحاديث والروايات التى ترسم فى مجملها صورة بيانية مجسدة للتعامل النبوى مع الواقع ، والتى كثيرا مايستنبط منها أحكام ومقاصد لايتسنى الوصول اليها اذا مااقتصرنا على لفظ حديث واحد بعينه، ولايساعدنا فيها حدث مفرد بذاته • فالنظرة الشاملة المتأنية لواقعة صلح الحديبية الذى أقدم عليه الرسول صلى ا لله عليه وسلم وسط مظاهر وأجواء وفى ظل شروط وضوابط ارتأى فيها كبار

---

(١) سنن أبى داود ، (الجهاد) رقم ١٦٤٥ •

(٢) عون المعبود فى شرح سنن أبى داود ، (كتاب الجهاد) •

وانظر أيضا : د• يوسف القرضاوى ، مرجع سابق ، ص ص ١٢٧ – ١٢٨ •

الصحابة –لأول وهلة– ماينال من عزة الإسلام وكرامة المسلمين من ناحيــة ، واتجاهه صلى ا لله عليه وسلم الى يهود خيبر –مركز الدس والتآمر ومركز الاستفزازات العسكرية وإثـارة الحروب– بعد إبرام صلح الحديبية فقط بشهر وبعض الشهر (ذى الحجة وبعض المحرم) . من ناحية ثانية ينتهى الى تقرير فوائد ومزايا جمة لهذه الصورة الشاملة فى مقدمتهـا حجـب الأسـرار العليـا للدولـة الخاصة بالأمور الأمنية والاستراتيجية حتى عن كبار القادة فيكاد يكون أبو بكر رضى ا لله عنه هو المتفرد بفهم هذه القضية من بين الصحابة ، وكذلك التخطيط السـليم والإعـداد الجيـد فـى صـدد رسم استراتيجية مواجهة العدو وضرورة العمل على تفكيك صفوفه والتفريق بينها حال تعددهـا ، والبدء عن ماهو أشد خطرا وأعتى شرا . كما يستفاد من تلك الصورة الشاملة أيضا ، التورية فى الحروب والغزوات وذلك كان ديدنه صلى ا لله عليه وسلم فى جميع غزواته باستثناء غزوة تبـوك ، التى لم يور فيها رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم لظروف خاصة منها ، بعد المسافة ، وتعاظم قوة المسلمين ، ومحاولة إرهاب العدو [1] .

٢ – الجمع بين الأحاديث مقدم على الترجيح بينهـا حـال توهـم التعـارض . "فـالأصل فـى النصوص الشرعية أنها لاتتعارض لأن الحق لايعارض الحق . فإذا افترض وجود تعارض فإنمـا هـو فى ظاهر الأمر لا فى الحقيقة والواقع" . ويمكن التعامل مع هذه الأحاديث الواردة بشأن الموضوع الواحد أو المسـألة الواحـدة والمتوهـم قيـام التعـارض بينهـا على أسـاس محاولـة الجمـع بينهـا أولا ، ويتحقق ذلك من خلال ما يمكن أن نسميه "انفكاك الجهة" ، بـأن تحمـل بعـض هـذه الأحـاديث المتعارضة على جهة معنية (موضوع معين –حالة خاصة– زمان معين أو مكان محدد) بينما تحمـل الطائفة الأخرى من الأحاديث على جهة أخرى فتكون بذلك تمت القـاعدة العقليـة المشـهورة (إذا انفكت الجهة فلا تعارض) . فإذا لم يكـن الجمـع –بهـذا المعنى– ممكنـا تعين اللجـوء الى إجـراء تخصيص بعض الأحاديث المعنية لعموم بعضها الآخر أو تقييد بعضها لمطلق البعض الآخـر منهـا . هذا كله بطبيعة الحال يكون بعد التأكد من تساوى هذه الأحاديث مـن جهـة الثبـوت ، وإلا فـإن الحديث الصحيح يقدم على الضعيف ، والمتواتر من الصحيح يقدم على الآحـاد ، ومـاوافق أصـلا عظيما من أصول الدين يقدم على ماخالف ذلك أو مافيه شـبهة مخالفـة ، كمـا أن الناسـخ –عنـد القائلين بالنسخ فى الحديث– يقدم على المنسـوخ قطعـا، وفـى استحباب الجمـع بـين الأحـاديث الواردة بشأن الموضوع الواحد يقول الحافظ البيهقى بإسناده عن الإمام الشـافعى رحمـه ا لله قـال : كلما احتمل حديثان أن يستعملا ، استعملا معا و لم يعطل واحد منهمـا الآخـر . فـإذا لم يحتمـل الحديثان الا الاختلاف ، فللاختلاف فيها وجهان : أحدهمـا أن يكـون أحدهمـا ناسـخا والآخـر منسوخا فيعمل بالناسخ ويترك المنسوخ . والآخر أن يختلفا ولا دلالة على أيهما ناسـخ ولا أيهمـا منسوخ ، فلا نذهب الى واحد منهما دون غيره إلا بسبب يدل على أن الذى ذهبنا اليه أقوى مـن

---

(١) منير محمد الغضبان ، المنهج الحركى للسيرة النبوية ، القسم الثالث ، الأردن ، الزرقاء (مكتبة المنار) ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م ، ص ١٥ومابعدها ، ص ٦١ ومابعدها، ص١٨٧ ومابعدها .

الذى تركنا ، وذلك أن يكون أحد الحديثين أثبت من الآخر فنذهب الى الأثبت ، أو يكون أشبه بكتاب الله عز وجل أو سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما سوى مااختلف فيه الحديثان من سنته ، أو أولى بما يعرف أهل العلم أو أصح فى القياس ، أو الذى عليه الأكثر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم [1] ، وقال البعلى (وتفاصيل الترجيح كثيرة ، فالضابط فيه : أنه متى اقترن بأحد الطرفين أمر نقلى أو اصطلاحى ، عام أو خاص ، أو قرينة عقلية ، أو لفظية ، أو حالية ، وأفاد ذلك زيادة مظن رجح به [2] . وبيان ماسبق ماورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من أحاديث بشأن انقطاع الهجرة أو قيام الحاجة اليها . فقد روى عن معاوية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال "لاتنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة ، ولاتنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها " [3] . وروى عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : "يوم الفتح فتح مكة : لاهجرة، ولكن جهاد ونية وإذا استنفرتم فانفروا " [4] . فالحديث الأول دال على أن الهجرة لاتنقطع ، بينما يدل الحديث الثانى على أنه لاهجرة بعد فتح مكة ، فهنا يمكن الجمع بين الحديثين بل ويتعين ذلك على أساس فهم الحديث الثانى على أنه لاهجرة واجبة من مكة الى المدينة بعد تمام فتح مكة ، وقد كانت الهجرة قبل ذلك واجبة على المسلمين حتى يتجمع المسلمون المهاجرون من مكة حول الرسول صلى الله عليه وسلم فى المدينة فيتعاونوا ويتظاهروا إن أحزبهم أمر ، وليتعلموا منه صلى الله عليه وسلم أمر دينهم ، أما فتح مكة فدليل على زوال الخوف من أهلها ، لذلك ارتفع وجوب الهجرة وعاد الأمر فيها الى الندب والاستحباب ، وهو مايتفق ومدلول الحديث الأول ، ومايتفق أيضا مع قوله تعالى "ومن يهاجر فى سبيل الله يجد فى الأرض مراغما كثيرا وسعة" وهى الآية التى نزلت حين اشتد أذى المشركين على المسلمين فى مكة،كما يمكن الجمع بين الحديثين أيضا من خلال النظر الى أن الحديث الثانىيعنى ، أنه لاهجرة من مكة الى المدينة بعد الفتح ، وأن الحديث الأول يعنى أنه لاتنقطع الهجرة من دار الكفر فى حق من أسلم الى دار الاسلام ، يؤيد ذلك ماتضمنه آخر الحديث الثانى ولكن جهاد ونية واذا استنفرتم فانفروا على معنى أن الهجرة بسبب الجهاد فى سبيل الله ، والهجرة بسبب النية الخالصة لله تعالى كطلب العلم والفرار من الفتن باقيان مدى الدهر . كذلك فى حالة مايطلبه الإمام من البعض من الخروج الى العدو حيث يتعين الخروج فى مثل هذه الحالة [5] .

---

(١) البيهقى ، معرفة السنن والآثار ، تحقيق السيد أحمد صقر ، القاهرة ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، الجزء الأول ، ص١٠١ ومابعدها .

(٢) البعلى ، مختصر أصول الفقه ، مكة المكرمة ، جامعة أم القرى ، ص ١٧٢ .

(٣) عون المعبود فى شرح سنن أبى داود (كتاب الجهاد) ، ص١٥٦ - ١٥٧ .

(٤) عون المعبود فى شرح سنن أبى داود (كتاب الجهاد) ، ص١٥٦ - ١٥٧ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٥٧ .

ج – فهم السنة فى ضوء القرآن الكريم : ويتمثل المستوى الثالث فى التعامل مع السنة وفهمها فى أن ينظر اليها –وقد تحققت لها الخطوات السابقة – فى ضوء آيات القرآن الكريم . والمعلوم أن السنة النبوية –كما سلف القول– هى شارحة للقرآن الكريم ومفصلة له ، وهى البيان العملى والتطبيق الواقعى للقرآن ، وأنهما – من حيث الاعتبار والحجية– فى منزلة واحدة ؛ لأنهما معا من عند الله . لذلك فلايتصور قيام الاختلاف بينهما فى الحقيقة والواقع فيستحيل أن يوجد كتاب وسنة كل منهما قطعى الدلالة والثبوت –بينهما تعارض مع الاتحاد فى الزمن وغيره مما يشترط لتحقق التعارض فى الواقع ، وبعبارة أخرى ، فلا توجد سنة صحيحة الثبوت عند رسول الله تخالف الكتاب فى الواقع، وان حصلت مخالفة فى ظاهر اللفظ : لأن المراد من أحدهما حينئذ عين المراد من الآخر . كل مافى الأمر أن هذا المراد قد يخفى فى بادىء الرأى على الباحث أو المجتهد ، وفى مثل حالة توهم التعارض الظاهر هذا يتعين على المجتهد اعتبارهما كما لو كانا آيتين أو سنتين – حيث أنهما متساويتان – فينسخ المتقدم منهما بالمتأخر إذا ثبت تأخره ، ويرجح أحدهما على الآخر بما يصلح مرجحا ويجمع بينهما إن أمكن وإلا توقف الى أن يظهر الدليل . أما القول بإهدار أحدهما مباشرة – بدون نظر فى أدلة الجمع والترجيح والنسخ فغير صحيح [1].
وبيان ذلك النظر فى حديث أنس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم والسنتكم" ، وحديث أبى هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لااله الا الله ، فإذا قالوها منعوا منى دماءهم وأموالهم الا بحقها وحسابهم على الله تعالى" ، وحديث أبى هريرة "لايجتمع فى النار كافر وقاتله أبدا" ، وكتب الرسول صلى الله عليه وسلم الى كسرى فارس ، ومقوقس مصر ، وهرقل الروم ونجاشى الحبشة: (. . .اسلم تسلم يؤتك الله أجرك مرتين . . . وإلا فعليك أثم. . .)، وقوله صلى الله عليه وسلم اذا أمر أميرا على الجيش فى الغزو (. . . اذا لقيت عدوك من المشركين ادعهم الى ثلاث فإن هم أجابوك واحدة فاقبل منهم وادعهم الى الاسلام. . . ثم ادعهم الى الجزية . . . فاستعن با لله وقاتلهم)[2] كل هذه الأحاديث وغيرها مما ورد بشأن مجاهدة الكفار والمشركين يتعين فهمه والنظر اليه فى ضوء خصائص الدعوة الاسلامية والمقاصد العامة للشريعة والأصل العام الذى يتضمنه قوله تعالى (لا اكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى) والذى مقتضاه ألا يجبر أحد –فرد كان أو جماعة – على اعتناق دين الإسلام ، وإن استلزم ذلك خضوعه وانقياده لمنهج الله تعالى فى تنظيم المعمورة وانتظام حياة البشر ، باعتبار ذلك المنهج هو الكلمة العليا على كل شىء دونها، وبعبارة أخرى ، فانه يتعين التدقيق فى فهم الروايات والأحاديث النبوية فى ضوء آيات القرآن الكريم ، وذلك أمر طبيعى ومنطقى فى ضوء مايتمتع به القرآن الكريم من المزايا ذات الصلة بضبط الأحكام وتحقيقها، وذلك بالنظر الى كتابة القرآن وتدوينه على عهد رسول الله

---

(١) د. عبد الغنى عبد الخالق ، مرجع سابق ، ص ٤٨٧ – ٤٨٨ .

(٢) عون المعبود فى شرح سنن أبى داود (كتاب الجهاد) ، ص ص ١٨٢ ، ٣٠٠-٣٠١ ، ٣٤٤ .

صلى الله عليه وسلم مما ضمن له الحفظ والتواتر على خلاف الحال بالنسبة للأحاديث النبوية التى لم يأمر الرسول صلى الله عليه وسلم بكتابتها مخافة اختلاطها لدى الناس بالقرآن الكريم [1] ، وبيان ذلك – على سبيل المثال – أنه اذا كان من المعلوم والثابت أن أكثر من مائة آية فى كتاب الله تعالى تتضمن حرية التدين، وتقيم صروح الايمان على الاقتناع الذاتى ، وتقصى الإكراه عن طريق البلاغ المبين ، لاستبان من ذلك حقيقة الروايات التى تشير الى أن الدعوة الى الاسلام – دعوة الناس الى الإسلام قبل اللجوء الى مقاتلتهم – كانت فى صدر الإسلام ثم ألغيت ، مما يميز الإغارة على غير المسلمين ومفاجأتهم بالقتال دون ماسبق دعوة أو بلاغ من ذلك رواية نافع الذى كتب اليه عبد الله بن عون يسأله عن الدعاء قبل القتال فكتب اليه (إنما كان ذلك فى أول الإسلام وقد أغار النبى –صلى الله عليه وسلم– على بنى المصطلق وهم غارون) . فمثل هذه الروايات غير الصحيحة تصطدم بالكثير من آيات القرآن الكريم التى تؤكد على إيصال الدعوة ، وتحقق البلاغ ، وتخيير المخاطب بين الإسلام والجزية والقتال ، وكذا الآيات التى توجب الإنذار والإبلاغ فى حالة توجس الخيانة من قوم بينهم وبين المسلمين ميثاق ﴿وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء إن الله لايحب الخائنين﴾ (الانفال/٥٨)، وقوله تعالى ﴿فإن تولوا فقل آذنتكم على سواء وإن أدرى أقريب أم بعيد ماتوعدون﴾ (الانبياء /١٠٩) . وفضلا عن ذلك فالثابت فى كتب السيرة المعتبرة ومغازى الرسول صلى الله عليه وسلم أن قتال بنى المصطلق لم يقع إلا بعد أن بلغتهم الدعوة فرفضوها وقرروا الحرب على المسلمين [2] . وحاصل القول فى ذلك أن الإيمان أساس ، والجهاد وسيلة وليست غاية فريضة قائمة مابقى فى الدنيا من يهدد الأمان ويستنكر الإيمان . ويرتبط بذلك حديث (بعثت بالسيف بين يدى الساعة ، وجعل رزقى تحت ظل رمحى، وجعل الذل والصغار على من خالف أمرى) . وحديث (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله) . يتعين أن تفهم فى ضوء الملابسات التى قيلت فيها والغايات التى ترمى إليها، فالحديث الأول دال على ضرورة الاستعداد المادى بالتسلح صناعة وحيازة وأنه يتعين على المسلمين أولا سلوك طريق الدعوة والبلاغ وتوفير فرص السلام والهدوء والطمأنينة حتى يكون الاختيار عن بينة واقتناع حتى إذا ماحارب الجيش الإسلامى كانوا رجالا وكانوا كراما يقعدون للعدو كل مرصد يضربون أعناقهم. وأما الحديث الثانى والذى قال عنه صلى الله عليه وسلم مع نزول سورة براءة – قبل وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم بعام– وبعد جهاد رهيب مع وثنيات أعطاها الإسلام حق كله و لم يعطه الا الموت [3] .

---

(١) د. عبد الغنى عبد المعبود ، مرجع سابق ، ص ٤٨٧ .

- د. يوسف القرضاوى ، مرجع سابق ، ص ٩٣ ومابعدها .

(٢) محمد الغزالى ، مرجع سابق ، ص ١٠٣ ومابعدها .

(٣) المرجع السابق ، ص ٧ ومابعدها .

ضوابط التعامل مع التاريخ الإسلامى لدراسة العلاقات الخارجية في عصرى النبوة والخلافة الراشدة

د. مصطفى منجود

ضوابط التعامل مع التاريخ الإسلامى لدراسة العلاقات الخارجية في عصرى النبوة والخلافة الراشدة

مقدمة عامة :

طبيعة التاريخ وموقعه من التنظير السياسي للعلاقات الخارجية في الاسلام :

التاريخ الإسلامى هو الرافد الأساسى للحديث عن الخبرة الإسلامية ، وقد احتل مكانته المهمة بين مصادر التنظير السياسى الإسلامى عامة والتنظير السياسى للعلاقات الخارجية فى الإسلام خاصة لأنه ، بغض النظر عن التعريفات الحرفية والاصطلاحية [1] ، عقل الامة الإسلامية ووعيها بما يراد منها وما يراد لها وفق تعاليم ربها وهو تجربتها فى التعامل مع السنن الالهية فى الكون والحياة والانسان ، وهو رصيدها من الأصالة فى وجه الانسلاخ ومحاولات التذويب فى الاخرين ، وهو خبرة الحياة فى كيفية تداول الأيام بين الناس بالتمكين تارة ، وضياع السؤدد تارة آخرى، وبالشهود على الأمم وتقدمها فى الخير والالتزام تارة ، والتأخر عنها الى مرحلة القصعة والغثائية بفعل تداعى هذه الامم على الأمه الإسلامية كتداعى الأكلة على قصعتها كما أخبر الحديث النبوى تارة أخرى ، وهو كذلك معين العطاء الإسلامي فى شتى مناحى الحياة وقد أينعته صالحا هذه الامة حال استمدادها هويتها من اسلامها،وأينعته فاسدا حال اشتقاقها هويتها من غيره، وهو أخيرا النتاج الحقيقى لتفاعل الانسان المسلم مع عقيدته وشريعته عبر أجيال متواصلة، وحقب متلاحقة ، ان فى تعانقه معهما ، أو فى انفصامه عنهما .

(١) طبيعة التنظير السياسى الإسلامى للمفاهيم وعطاء التاريخ له عامة:

يشير هذا التنظير الى مجموعة المدركات التى يمكن من حصيلتها ابتداع التصور الذى يستطيع أن يسود الممارسة السياسية الإسلامية ـ بقطع النظر عن تطبيقه من عدمه، ونجاحه من فشله ، وبقطع النظر عن مراحل تطبيقه ـ والتى يمكن من خلالها أيضا الارتفاع الى قمة التجرد ، فاذا بنا ازاء احاطة متكاملة بالعالم الفكرى والتراث الحضارى فى خليط متجانس من العلاقات الارتباطية المنطقية ، والقوانين العلمية ـ أو السنن ـ التى تحكم الوجود السياسى [2] . فكأن للتنظير السياسى بالمعنى السابق عناصر أربعة ، أولها مجموعة المدركات المجردة فى البناء والتأسيس ، لكنها القابلة للمعايشة ، والنزول الى الواقع فى التطبيق والممارسة، والثانى الممارسة السياسية التى

---

(١) انظر طائفة من هذه التعريفات فى : محمد بن صامل العليانى ، منهج كتابة التاريخ الإسلامى ، الرياض : دار طيبة للنشر والتوزيع ، الطبعة الاولى ١٤٠٦ - ١٩٨٦ ، ص ص ٥١ - ٥٥ ؛ فرانز روزنتال ، علم التاريخ عند المسلمين : ترجمة د. صالح أحمد على ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، طبعة ٢ ، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م ص ٩ ومابعدها .

(٢) انظر مزيدا من التفاصيل فى : مصطفى منجود "الابعاد السياسية للأمن فى الإسلام" رسالة دكتوراه غير منشورة ، جامعة القاهرة ، كلية الاقتصاد ، ١٤١٠ - ١٩٩٠ ، ص ص ٧ - ١٠ .

يستهدف التنظير ارساء قواعدها بكل عناصرها الفاعلة من حاكم ومحكوم ، ومؤسسات وانظمة، وقرارات وتشريعات ، ووسائل وسياسات ، وسلطات وولايات والثالث الشرعية المستمدة من تأسيسه وفق أصول المجتمع المسلم - المنزلة - وتراثه الحضارى ، والتى تضمن له النجاح فى التطبيق والقبول والرضا من فئات هذا المجتمع ، والرابع شبكة العلاقات والارتباطات التى يمكن من مجملها بلورة مجموعة من السنن العامة التى تحدد قنوات التفاعل بين الحاكم والمحكوم، وحالاته، ومبادئه ، بأعتبارهما قطبى الوجود السياسى ٠

هذه العناصر هى التى خلعت على التنظير السياسى الإسلامى سمات ست [1] لعل أبرزها أصالة المصادر التى يمتلكها ، فضلا على تنوعها وتعددها ، فثمة مصادر يعد الوحى أساسها المباشر ، وهى القرآن والسنة الصحيحة ، وثمة مصادر أخرى مشتقة هى محصلة التفاعل والتأثر بالوحى عبر الزمان والمكان، وأهمها التراث الحضارى فى مختلف جوانب الابداع السياسى وغير السياسى ، والخبرة الإسلامية عبر عصورها الرائدة ، والعلاقة بين هذين النمطين من المصادر هى علاقة يتقدمها تصاعديا النمط الأول ، ويتلوه ويكمله النمط الثانى فى تفاعل دائم وتدرج قيمى ، يجعل هناك إمكاناً لأستنباط معايير قياسية وثابتة وضابطة عند تنقيح المصادر ومفاهيمها وموضوعاتها[2]. ومقام التناول هنا يفرض أن ننتحى بالتاريخ الإسلامى -خاصة فى صدر الإسلام - جانبا كى نسلط عليه الضوء فى محاولة لاستكشاف مايقدمه- بالإضافة إلى المصادر الأخرى - من عطاء للتنظير السياسى الإسلامى للمفاهيم ، والواقع ان هذا العطاء لايقف عند رافد واحد ٠

فأول مايقدمه التاريخ فى هذا الصدد بيان دور الخبرة السياسية الإسلامية فى ابناع كثير من المفاهيم السياسية على مستوى التطبيق والممارسة ، سواء التى تحدثت عنها الأصول أو تلك التى نتجت عن التطبيق والممارسة ، مثل مفاهيم البيعة ، الخلافة ، الشورى ، القوة ، الاجارة ، الأمة ، الغزوة، الجهاد ، الذمة ، الجزية ، السلم ، القتال، الدولة ، السفارة، الموقعة ، التحالف ، دار الإسلام ، دار الحرب ، دار العهد ، دار الردة ، الفتوحات ، وكذا بيان دور هذه الخبرة فى تشويه كثير من المفاهيم السياسية ايضا على مستوى التطبيق والممارسة ، مما تحدثت عنه الأصول ومما ابدعته الخبرة مثل مفاهيم الفتنه ، الردة ، الاكراه ، الجبرية ، الملك ، الفرق ، الاستضعاف ، الانقسام ، الخروج ، التصفية الجسدية للقيادة - خاصة بعد الخليفة الأول أبى بكر الصديق (رضى الله عنه) - ، الجهاد ، علاقة عاصمة الدولة بأطرافها ٠

---

(١) انظر تفاصيل هذه السمات فى المصدر السابق ، ص ص ٨ - ١٠ ٠

(٢) انظر : د٠ منى ابو الفضل " نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير السياسى الإسلامى بين المعلومات والمقومات " بحث مقدم الى ندوة " قضايا المنهجية والعلوم السلوكية " ، الخرطوم ١٥ - ٢٢جمادى الأولى ١٤٠٧ / ١٥- ٢٢ يناير ١٩٨٧ ٠ ص ص ٩ -١٤ ، وقارن هذه المصادر بما أورده د٠ حامد ربيع فى : الإسلام والقوى الدولية ، القاهرة ، دار الموقف العربى ، الطبعة الاولى ، ١٩٨١ ، ص ص ٩٨ -١٠٢ ٠

وإذا كانت تطورات الخبرة الإسلامية بعد عصر الخلافة الراشدة تمخضت عن مزيد من تبديد المفاهيم السياسية ، إلا أنه يجب التأكيد على أن ذلك جزءا مما تعرض له الإسلام من عبث الساسة الذين حكموا بأسمه ونسوا أو تناسوا هديه وأحكامه ناهيك عن عبث المجتمعات التى انتمت إليه ثم قدمت مواريثها وأهواءها على مطالبه ووصاياه وأوامره ونواهيه ومفاهيمه [1] .

– كذلك فإن مما يقدمه ثانيا مدى مصداقية القول بأن بقاء المنظور الإسلامى الصحيح فى التعامل الداخلى والخارجى مرتبط بالسنن الواجب مراعاتها وتفهمها حال التحرك باسم الإسلام من قبل الحاكم والمحكومين ، وهذا أحد المداخل المهمة لفهم اسباب استمرار الايناع والتماسك حتى بداية خلافة عثمان بن عفان (رضى الله عنه) ، واسباب الفتنة والتصدع بعد ذلك ، من هنا فإن الاحتجاج بقصر المدة التى شهدت نهوضا حضاريا للمسلمين بفعل تكامل النموذج مع تطبيقه فى عصرى النبوة والخلافة الراشدة للتدليل على عدم صلاحية النموذج للواقع انما هو احتجاج فى غير محله ، لأنه يعمد فى تقييم النموذج إلى حساب السنين ، سواء طبق فيها أم لم يطبق ، وحساب السنين لايجدى فى هذا التقييم بقدر مايجدى حساب السنن اللازمة للتطبيق أو عدمه ، وإلا لماذا حدث الايناع فى تجارب لاحقة ، ونماذج عمر بن عبد العزيز ، وصلاح الدين الأيوبى ، بعض الامثلة على صدق الاحتكام الى السنن ، ومن ثم فان تاريخ المسلمين يحمل تفسيره فى إطار تفاعل المسلمين –أو عدم تفاعلهم– مع السنن الألهية ، والاقتراب من جادة الإسلام فى مفاهيمه وقيمه ومقتضيات الالتزام به ، أو الابتعاد عن هذه الجادة [2] .

– ويقدم التاريخ الإسلامى ثالثا المحور الاساسى فى تقييم علاقة الفكر بالحركة بالنظم فى البناء المعرفى السياسى الإسلامى ، ذلك أن التاريخ كخبرة واقع انما يعبر بشكل أو آخر عن العلاقة بين هذه الكليات الثلاث ، فالفكر –وليد العقيدة الايمانية وقد انساحت فى كل مجالات الحياة – مقدمة الحركة وأساسها فى تحديد المسار انطلاقاً وتقييدا ، والحركة وعاء الفكر المتلقى لضوابطه والناقل له من لغة التجريد الى لغة النشاط المعاش ، أما النظم فهى آليات الربط بين الفكر والحركة ، وقد تنوعت فى أساليبها ومؤسساتها وقراراتها وفعاليتها فاذا بالحركة مشدودة الى الفكر ، وإذا بالفكر قيم على اداء النظم ، فيصحح المعوج منه ويستجيب لما قد يستجد من ضغوط الحركة ومطالبها حرصا على سلامة التفاعل وحيوية الانجاز ، والتاريخ هنا يصير بمثابة المحك الذى يمكن اللجوء اليه لمعرفة السنن التى تحكم هذه السلامة وتلك الحيوية ، وجوداً وعدماً ، انه وحده –بعد معرفة القرآن والسنة – يمكنه ارشادنا فى الاجابة عن التساؤل التالى : لماذا تعانقت هذه الكليات حتى بداية حكم الخليفة الراشد الثالث؟ ولماذا انفصمت عراها الى حد

---

(١) نظر : سيف عبد الفتاح ، "التجديد السياسى والخبرة الإسلامية . نظرة فى الواقع العربى المعاصر " رسالة دكتوراه غير منشورة ، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد ، ١٩٨٧ ، ص ٢٠٣ .

(٢) انظر المرجع السابق ، ص ٢٠٤ .

كبير بعد ذلك ، بما نتج عن الانفصام من تداعيات سلبية داخلية وخارجية فى خلافة على بن أبى طالب (رضى ا لله عنه) .

– كما يقدم التاريخ رابعا التطورات المختلفة للنظام السياسى الذى تعامل به المسلمون داخليا وخارجيا وفق العقيدة الايمانية ، ففترة صدر الإسلام منذ عصر النبوة وحتى بداية الملك مع معاوية بن ابى سفيان (رضى) شهدت تطورات متلاحقة لبلورة هذا النظام ، أولها أخذ شكل الارهاصات بالجهاد الذى غلب عليه عدم اللجوء الى القتال العضوى ، لتعريف الناس بالإسلام والدعوة اليه ولتكوين نواة الجماعة المؤمنة فى مكة، والثانى تجسد مع الاذن بالهجرة الى المدينة بداية لمرحلة جديدة فى بناء الدعوة والدولة، والثالث تمخض عن إرساء قواعد نظام ناشىء فى المدينة مع بناء المسجد واقرار نظام المؤاخاة بين المسلمين ، واصدار وثيقة المدينة كأساس للتعامل بين المسلمين وبعضهم، وبينهم وبين غيرهم داخل المدينة وخارجها، والرابع جاء مع النماذج المتعددة لكيفية اسناد السلطة وممارستها مع اقامة دولة الخلافة التى جمعت اطرافا عديدة تخطت الحدود الاقليمية لدولة النبوة .

إن متابعة هذه التطورات ليست ضرورية فقط لمعرفة كيف استنبط المسلمون فى عصر القدوة القواعد العامة للنظام السياسى من مصادر الوحى ، بل لمعرفة كيف بنوا على هذه القواعد أركان هذا النظام فى تطوراته المختلفة، وكيف تعاملوا به مع غيرهم، وطبيعة المشكلات التى واجهتهم فى مراحل البناء وكيف تصدوا لها ، ونظرتهم إلى العالم المحيط بهم والقوى الفارسية والرومية التى كانت تستبد بمقدراته ، وكيف اصطدموا مع تلك القوى حتى دانت لهم السيادة خاصة بعد حركة الفتوحات الإسلامية .

– وأخيراً يقدم التاريخ للتنظير السياسى الإسلامى النماذج التاريخية المختلفة فى القيادة ونظم الحكم، وعلاقات المسلمين مع غيرهم فى السلم والحرب ، والأمن ، ووظائف الدولة ، واتخاذ القرارات وتنفيذها ، وغير ذلك مما يصلح أن يكون نسقا قياسيا يستخدم كأدوات للتحليل السياسى المعاصر ، ولذلك تفصيل لاحق .

(٢) عطاء التاريخ لتنظير العلاقات الخارجية خاصة :

تتعدد مجالات عطاء التاريخ الإسلامى لتنظير العلاقات الخارجية كأحد حقول المعرفة السياسية الاساسية فيقدم لها على مستوى إطارها العام :

– مفهوم العلاقات الخارجية ذاته ، فهذا المفهوم رغم حداثة اصطلاحه نسبيا إلا أن دلالاته – من حيث وجود نظرة عامة تحكم مسالك المسلمين وتوجهاتهم تجاه المخالفين لهم فى العقيدة خارج حدود دار الإسلام فى حالات السلم أو حالات القتال – كانت منطلقا أساسياً لنشر الدعوة والجهاد فى سبيلها ، ولئن كانت المبادىء العامة لهذا المنطلق قد حددتها النصوص المنزلة فى آيات القرآن الكريم وأحاديث النبى صلى الله عليه وسلم الصحيحة ، فان انعام النظر فى الخطب

والرسائل والعقود التى صدرت عن النبى صلى ا لله عليه وسلم والخلفاء الراشدين بعده ، يؤكد أن ثمة تراكما معرفيا سياسيا يمكن الرجوع اليه لمعرفة حقيقة الادراك القيادى للعلاقات الخارجية وكيف عبر عن نفسه من خلال مسالك متعددة للتعامل ، وان تناسب مع طبيعة الظرف التاريخى للدعوة ، وطبيعة نمط القيادة فى كل فترة .

- أشكال هذه العلاقات وتدرجها تبعا لمقتضيات الدعوة سواء فى حالات التعامل السلمى ، وماتعلق بها من علاقات سياسية وغير سياسية اقامة وانهاء ، أو فى حالات التعامل القتالى ومالحق به من أساليب فى القتال والاسلحة ، ومسالك الحركة فى حالتى النصر والهزيمة ، أو حالات الهدنة ومافرضته من احترام للعقود المؤقته أو الدائمة وفق شرائطها .

- وجهات التعامل فى العلاقات الخارجية ، وهو مايخص اولئك الذين كانوا هدف الخطاب الإسلامى - الدعوة - فى هذه العلاقات من أهل الذمة من اليهود والنصارى والمجوس ، والمستأمنين الذين دخلوا فى أمان المسلمين وفق عقود تعرف بعقود الامان ، وغيرهم من المشركين عامة ، ومشركى العرب خاصة، وهى الطوائف التى فصل الفقهاء فى بيان مالهم من حقوق وماعليهم من واجبات، تتضح معالمها بتفصيل فى المحاور الاربعة لحديث القرآن والسنة والفقه والتاريخ عن علاقات المسلمين بغيرهم ، حسب زاوية التحليل وطبيعته فى كل محور .

- القوى الكبرى غير الإسلامية التى فرضت الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية فى صدر الإسلام التعامل معها ، وطبيعة النماذج الحضارية التى كانت تجسدها فى ذلك الحين ، ومدى تميز النموذج الحضارى الإسلامى عنها ، وطبيعة النظرة الإسلامية الى هذه النماذج ، وتصنيفها حسب الأوصاف التى وردت فى مصادر الوحى بالكفر أو الاستكبار أو الاشراك أو الظلم أو الفساد أو غير ذلك ، وسبل الكشف عن ذلك فى المصادر التاريخية .

- الادراك القيادى - النبوى والخليفى - فى تلك الفترة لعلاقات المسلمين بغيرهم ، ومدى التطابق مع الملامح العامة لما ينبغى أن يكون عليه واقع هذه العلاقات فى تصور الأصول المنزلة ، وكذا مدى التطابق مع حقيقة الواقع الدولى الذى فرض ضرورة الاقتراب منه بشكل أو بآخر .

- ادراك الآخرين غير المسلمين لحقيقة العالمية فى الدعوة الإسلامية من حيث شرعيتها وقبولها ورفضها واحتلال بعض اراضى المسلمين ، والتأليب عليهم ، والالتزام بالعهود معهم ونقضها ، والدخول فى الإسلام أو دفع الجزية ومدى التطابق ين مسالك هذا الادراك غير الإسلامى كما عبر عنه حال الواقع ومسالكه التى نبهت اليها الأصول المنزلة وحذرت من مخاطرها ، وحكت نماذج لها فى سيرة النبى صلى ا لله عليه وسلم.

- تطور هذه العلاقات ومدى ارتباطه بنمو الدولة وامكانية تقسيم هذا التطور، وابراز خصائص عامة لكل تطور فرعى على حدة ، واخرى للتطور العام ككل ، منذ بدايات الدعوة

فى المجتمع القرشى الرافض للدعوة فى مكة وحتى استقرار عاصمة الدولة فى المدينة ، مرورا ببدايات التكوين مع الهجرة النبوية وفتح مكة .

– اختبار مصداقية الزعم بأن المسلمين فى عصر النبوة والخلافة الراشدة غلبت عليهم طبيعة البداوة ، فلم يركنوا لأى تعامل خارجى اقتضى ركوب البحر سلما أو قتالا ، حتى خلافة عمر بن الخطاب (رضى الله عنه) الى أن أذن بذلك الخليفة الثالث عثمان (رضى الله عنه) بناء على مشورة معاوية بن ابى سفيان واليه على الشام آنذاك .

– مدى ضرورة التماسك الداخلى فى التعامل الخارجى ، وطبيعة العلاقة عموما بين الجبهة الداخلية والجبهة الخارجية ، والأساليب التى اتبعت للحفاظ على استمرار التواصل بين الجبهتين ، والاخرى التى قطعت خط الرجعة على هذا التواصل فى أوقات الفتن ، والانقسام الداخلى ، والحروب الدموية بين المسلمين وخاصة أواخر خلافة الخليفة الثالث ، وطوال عهد الخليفة الرابع .

– موقع حركة الفتوح الإسلامية من حركة المسلمين الخارجية ككل ، وهل كانت مستلزما من مستلزمات الجهاد لاخراج الناس الى عبادة ربهم ، وتحقيق الاستخلاف الصالح فى الارض ، أم كانت ضرورة فرضها الواقع حيث مزاعم الاستشراق فى أن الدافع اليها انما كان الرغبة فى الحصول على الغنائم ، والتخلص من حالة الفقر والتقشف التى عانى منها المسلمون فى الجزيرة العربية ، ناهيك عما يثار حولها من أقاويل أخرى ، لعل اخطرها دعوى انتشار الإسلام بالسيف واكراه الناس على الدخول فيه .

كما يقدم التاريخ الإسلامى على مستوى الكليات الأربع لتنظير العلاقات الخارجية :

– **فى القيم السياسية** : كيف فهم المسلمون قيم التعامل الداخلى والخارجى من منطلق الوحدانية دون ازدواجية النظر اليهما ، حتى لو نقض غير المسلمين هذه القيم وتجاوزوها ، وكيف حول المسلمون قيم العدل والمساواه ، والاختيار ، واحترام العهود، والتسامح والرحمة ، وغيرها الى واقع معاش فيما بينهم وبين غيرهم ، وكيف تجنبوا مضادات هذه القيم فى نقض العهود ، والظلم ، والاستبداد ، والغدر ، والخديعة، والمكر، وغيرها ، وماهى الحالات التى اقتضت خروج المسلمين على القيم المعهودة فى حالات السلم أو حالات القتال أو حالات الهدنة، وهى حالات الضرورة الشرعية على مافصل الفقهاء ، وكيف تأثر المسلمون بالأنماط القيمية الحضارية لغيرهم، وكيف استوعبت بما لم يشكل خرقا لقناعاتهم القيمية الإسلامية .

– **وفى مجال نظرية الدولة** : يقدم تطور دلالات المفهوم رغم عدم حديث القرآن والسنة عنه مباشرة ، واشكال التعبير عنه ، والنظم السياسية التى كانت تعتمل فى اقليم الدولة بدءا بنظام النبوة وانتهاء بنظام الخلافة فى تجاربه الأربع ، وصناعة القرار السياسى فى الدولة واتخاذه وتنفيذه ، والقيم التى حكمت ذلك ، والأبنية الداخلية التنفيذية والتشريعية والقضائية للدولة ، وتطور إقليمها

بين الامتداد والانحسار وأسباب ذلك وفترات التماسك الداخلى لها وفترات الانكسار والتعدد فى علاقاتها مع الدول الاخرى ، وموقعها من التقسيم الفقهى لمصطلح الدار .

– **وفى علاقات السلم** : يقدم كيف استنبط المسلمون قواعد السلم من الأصول المنزلة، والجديد الذى خلع على هذه القواعد ، وأشكال علاقات السلم ، والتغيير فيها، والأبنية التى اقيمت عليها ، ووجهات التعامل السلمى ، وعوامل استمراره وعوامل قطعه ، ومدى ملاءمته –أو تعارضه– مع مقتضيات نشر الدعوة ، وتوسيع رقعة المؤمنين بالإسلام خارج حدود دار الإسلام

– **وفى علاقات القتال** : يقدم أيضا كيف استنبط المسلمون قواعدها من الاصول المنزلة . ماذا اضافوا اليها ، وأشكال القتال ، والتغير فيها ، وأنماط الاسلحة المستخدمة وتطور استخدامها ، والأساليب القتالية فى ادارة المعارك، والعلاقة بين مركز الدولة واطرافها حال التعبئة العامة للقتال وحال نشوبه ، وضوابط القتال وأخلاقه ، وحالات المبادرة به ابتداء ، والمبادأة به انتهاء كرد فعل، وكيفية انهائه ، وكيفية قطعه أبدياً ، ومؤقتاً .

(٣) المبادىء العامة فى النظر الى طبيعة التاريخ الإسلامى كمصدر للتنظير السياسى :

كانت تلك بعض مناحى عطاء التاريخ الإسلامى فى تنظير العلاقات الخارجية فى الإسلام على مستوى إطارها العام ، ومستوى كلياتها الأربع محاور تحليل هذه العلاقات، غير أن استكشاف هذه المناحى وغيرها مما لم نتعرض له لايأتى جزافا ، ولايعبر عن نفسه مباشرة ، دون معرفة مفاتيح التعامل مع هذا المصدر الثرى ، أو بعبارة أدق دون معرفة الأسس المنهجية الواجب الارتكان اليها لاستنطاق مكنونات هذا التاريخ ، وهذه الأسس تتطلب بدورها الاشارة الى مجموعة من المبادىء العامة الواجب الانطلاق منها حال النظر الى طبيعة هذا المصدر ، وأهمها :

– أنه مصدر تابع – فيما عدا مايتعلق بالسنة النبوية فى السيرة – فلا ينهض وحده ليقوم بالبناء السياسى الإسلامى، وانما يأتى لاحقا لمصادر أخرى أصيلة كما سبق ، ومن ثم فان هذه المصادر الأصلية تحاكم التاريخ ولايحاكمها ، وتعلوه وتتقدمه ، حين يتأخر عنها ويتلوها ، لأنه يستمد بعض شرعية مايقوله ومايحكيه اذا كان فى اطارها ، ولذلك قد يؤخذ به بعد هذه المصادر ، وقد يستغنى عنه احيانا ، والأمر فى ذلك يتوقف على اثبات مصداقيته وصحة رواياته .

– كذلك فهو مصدر انتقائى ، فالمؤرخ فى رصده للأحداث والوقائع أو الأوصاف أوالاشخاص أو الحجج أو الاراء أو الأزمنة أو الأمكنة لايحصرها كلها ولايحصر كل ماروى عنها من روايات ، وانما يعتمد على تفضيل بعض الروايات على غيرها ، ويتوقف الانتقاء على عدة أمور منها ، طبيعة فهم المؤرخ للتاريخ ومضمونه ، ومنهج رصده للروايات ، والاجتهاد فى الأخذ منها ، ودور المذهبية فى الضغط على عملية الانتقاء ، وموضوع دراسة التاريخ والمصادر المعول عليها ، والنطاق الزمنى والمكانى للدراسة ، ومجالها ، وثقافة المؤرخ وعلمه .

- وهو ايضا مصدر تجميعي يقوم على ضم الروايات المتبعثرة في الموضوع الواحد أو الموضوعات المتعددة ، ويرصد الأحداث ويركمها زمنيا دون تفسيرها غالبا وينقل الروايات المتعددة بسندها احيانا وبدونه احيانا أخرى ، لذلك فهو أقرب الى الوصف ولايعول عليه مباشرة وانما يحتاج الى عمليات اخرى قبل ذلك مثل ضبط الرواية ونقدها وتحليلها وتفسيرها في حدود منطوقها.

- كما أنه -لانتقائيته واعتماده على التجميع- حمال أوجه ، فلايخضع لرؤية واحدة، ويمكن تفسيره بأكثر من وجه ، وقد يستخدم لذلك في الحجة ونقيضها، ويقبل بعض آفات البحث العلمي في الدس والتزييف والتحيز والتجني والتشويه والطعن .

- ثم انه لاتنفع للاحاطة بحقائقه أحادية التفسير لأن شموله وتعدد نواحيه واهتمامه بوصف ورصد مايتعلق بمجالات الحياة وأنشطتها المتعددة يرفض أن نؤطره اطرا لنصبه في بوتقة عامل واحد مادى أو روحى أو نفسى أو ماشاكل ذلك ، مما ابتدعته المذاهب المعاصرة في تفسير التاريخ ، وانما الاقرب الى طبيعته أن يفسر في اطار منهج ياخذ في اعتباره كل هذه الأبعاد قدر الامكان كما سنفصل لاحقاً.

- يضاف الى ماسبق أن كل مافيه ليس غيبا مجهولا يفترض الوقوف عنده موقف التسليم والاذعان والسكوت عما جاء به ، أو انزاله منزلة العصمة -حاشا تجربة النبوة - وعدم الخوض في احداثه ، وانما هو واقع متعلق في مجمله بعالم الشهادة وان مضى زمانه ، ومن ثم تنخلع عليه كل مافي طبائع البشر صانعيه من جوانب للصواب واخرى للخطأ - حاشا مقام النبوة - وان كنا نلفت النظر الى ان عدم تعلق التاريخ بعالم الغيب أساسا ، والتعبير عن نفسه ككتاب مفتوح لكل قارىء لايعد مبررا لأن يدخل فيه كل طاعن أو غير ملم بسنته ، وهنا تبدو أهمية معرفة ضوابط المنهج قبل الخوض في وقائعه واحداثه .

- وفوق ماسبق فان التاريخ لايستمد روافده من فرع واحد ، بل أن أحد مايميز التاريخ الإسلامي عامة تعدد مصادره ، على ماسنفصل ، وهو مايتيح القدرة على متابعة الروايات واستكمالها ومقارنتها ببعضها واختبار مدى صدقها وان تباينت مناهج هذه المصادر .

- ويبقى ، ونتيجة لكل ماسبق ، أنه مصدر نسبي ، في الأخذ به ، وفي التعبير عن الاحداث والوقائع، وفي مصداقيته ، وفي ابتعاده عن التأثير بالاهواء والقناعات السابقة ، وفي موضوعه ومفاهيمه ، وهذا يقودنا الى ماسبق قوله عن تبعيته للمصادر الاخرى الأصلية ، ويقودنا كذلك الى ماسنعرض له لاحقا عن ضرورة ضبط رواياته المتعددة .

هذه بعض المبادىء العامة التي يمكن من خلالها معرفة طبيعة المصدر-التاريخي- الذى نتعامل معه ، وحدود المعرفة التي يستبطنها ، وسماتها، وهنا يكون التساؤل عن ملامح المنهج المناسب لاكتساب هذه المعرفة التاريخية منطقيا ، ذلك أن من خلال مبادىء المعرفة،ومن خلال منهج

اكتسابها، تكتمل الرؤية العامة للتاريخ الإسلامى فى ناحيتين، الأولى تتعلق بماذا يقدم للتنظير السياسى للمفاهيم الإسلامية عامة ولمفهوم العلاقات الخارجية خاصة،والثانية ترتبط بكيف نقترب منه كى يقدم مافى جعبته لهذا التنظير .

وفى الصفحات التالية نشير فى تفصيل موجز الى بعض ملامح منهاجية التعامل مع التاريخ الإسلامى لدراسة العلاقات الخارجية في الإسلام ، وهى فى حقيقتها - وفى نفس الوقت - ضوابط لهذه المنهاجية ، لكن مع ملاحظة أمرين :

أولهما : أن ثمة وقوفا بالحديث عن هذه الملامح أو الضوابط عند عصرى النبوة والخلافة الراشدة باعتبارهما الفترة النموذج للخبرة الإسلامية التى نحاول أن نستخلص منها بعد المصادر المنزلة الاطار العام للعلاقات الخارجية في الإسلام من خلال محاور القيم ، والدولة ، وعلاقات السلم ، وعلاقات القتال .

والثاني : أن فهما متكاملا لهذه الضوابط لاينبغى أن يكون بمعزل عن فهم مثيلاتها اللازمة للاقتراب من التاريخ الإسلامى عامة بعد عصر الخلافة الراشدة .

أولاً : تميز موقع السيرة فى التاريخ الإسلامى :

فالمسلمون ينزلون سيرة النبى صلى الله عليه وسلم منزلة خاصة من الاقتداء والاتباع والذّب عنها من محاولات النيل والافتراء -وان شذّ بعضهم عن ذلك احيانا- لما تتميز به من مكانة باسقة فى بناء التشريع الإسلامى منذ نزول الوحى الالهى فيها على الرسول الخاتم صلى الله عليه وسلم، جعلتها تسبق التاريخ الإسلامى فى عدة أمور أبرزها مايلى :

(١) تفرد السيرة – بعد القرآن – بالحجية على التاريخ :

فالسيرة تعلو بقية الحقب التاريخية الإسلامية فى حجية الأخذ بما ثبت صحيحا منها والاحتكام اليها بعد القرآن الكريم فى وضع قواعد الاستخلاف الحضارى ، والشهادة على الأمم بموجبه ، وترشيد خطوه وتصحيح حركته ، ولهذه الحجية روافدها .

وأول هذه الروافد أن الوحى الآلهى تلازم وجوده تنزيلا على النبى صلى الله عليه وسلم - منذ بعثته ليكون للعالمين بشيرا ونذيرا برسالة الإسلام الى أن قضى نحبه – مع السيرة ، وهذا يدل على أن هذه الحقبة الرائدة اذا كانت قد تعاملت مع الوحى تلقيا وتطبيقا مما كفل للرسول صلى الله عليه وسلم العصمة من زلل المنهج ، وخطأ الحركة، ولأمته التمكين فى الارض ، فانها لم تترك من خيار لبقية الحقب التى تتلوها سوى التطبيق فقط ، إما مباشرة اذا كانت نصوص الوحى قاطعة لااجتهاد فيها، وإما اجتهادا بشريا وفق ضوابط الاجتهاد الشرعى ، على مافصل علماء

اصول الفقه [1] . وثانى الروافد أن السيرة النبوية لاتبعد عنه السنة النبوية ، لأن السنة من حيث هى اخبار عما ورد صحيحا عن النبى صلى الله عليه وسلم من أقوال وأفعال وتقريرات هى فى نفس الوقت سيرة وتاريخ ، أما ماورد قبل بعثته فبعضه قد يدخل فى نطاق السنة ، مثلما اخبر عن النبى صلى الله عليه وسلم وهو يسترجع الذكريات الماضية عن العصر الجاهلى ومن ذلك ماذكره عن حلف الفضول وما أثنى عليه من قيم يزكيها الإسلام ، وماذكره عن حادث شق الصدر أيام طفولته، وبعضه الآخر قد يخرج من نطاقها مما تناقلته الناس للاقتداء به ولاوزن له فى التشريع،وان دونته كتب السيرة والتاريخ كثيرا [2] .

ويعنى اندراج السيرة فى السنة من ناحية أن السيرة ليست تجربة شخصية انتهت بانتقال الرسول صلى الله عليه وسلم الى الرفيق الاعلى ، وإلاسقط جانب كبير من السنة التى تركها وفرض الإسلام العمل بها ، وفقا لدرجات الالتزام بالحكم الشرعى على نحو ما فصل العلماء فى ذلك ، كما يعنى من الناحية الشرعية أن جانبا مهما من السيرة - هو السنة - ونتيجة لما سبق يدخل فى نطاق الأمور المتعبد بها لأن هذا الجانب يشكل مع القرآن ركيزة البناء العقيدى والتشريعى الصحيح للاسلام ، وللسنة كما هو معروف ضوابط منهاجية فى العمل بها والأخذ منها [3] ، كما يعنى من الناحية الاخيرة أن ثمة خيطا دقيقا لايزال متنازعا بشأنه فقهيا ، ضمن بحوث السنة العديدة ، بين مايرى على انه داخل فى السنة لاعتباره من الأمور التشريعية ، وهو ما انسحب بدوره على السيرة ، وصعب بالتالى من كيفية التمييز بين مايؤخذ منها لمكانته التشريعية، وبين مايترك منها لابتعاده عن هذه المكانة، دون أن يترتب على ذلك أية تداعيات سلبية تخرج عن نطاق التدين الصحيح [4] .

وثالث الروافد أنها أصح سيرة وصلت الينا - رغم مأحاطها من مطاعن الحاقدين ، ومآخذ المغرضين وافتراءات الوضاعين - بما يدع مجالا للشك فى وقائعها البارزة ، احداثها الكبرى ، مما يسر لنا معرفة ماأضيف اليها فى العصور المتأخرة من أحداث أو معجزات أو وقائع أوحى بها العقل المريض الراغب فى زيادة اضفاء بعض الصفات على الرسول صلى الله عليه وسلم أكثر

---

(١) انظر على سبيل المثال فى هذه الضوابط : الشهرستانى ، الملل والنحل ، القاهرة : مكتبة الحلبى، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م ، ج١ ، ص ص ١٩٨ - ٢٠١ ؛ الامام السيوطى ، تقرير الاستناد فى تفسير الاجتهاد ، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم ، الاسكندرية : دار الدعوة ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣م ، ص ص ٣٨ - ٥٢ .

(٢) انظر د. عبد العليم عبد الرحمن خضر ، المسلمون وكتابة التاريخ . دراسة فى التأصيل الإسلامى لعلم التاريخ ، بدون ، ١٩٨٧ ، ص ٦٧ .

(٣) انظر فى ذلك : د. يوسف القرضاوى ، كيف نتعامل مع السنة، معالم وضوابط ، دار الوفاء والمعهد العالمى للفكر الإسلامى ، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م ، ص ص ٩٣ - ١٨٤ .

(٤) انظر : د. موسى شاهين لاشين ، السنة والتشريع ، القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية، هدية مجلة الأزهر عدد شهر شعبان ١٤١١ هـ، ص ص٢٢-٤٧.

مما اراد الله لرسوله ان يكون عليه من جلال المقام ، وعصمة الرسالة وعظمة السيرة [1] ، وهنا ينبغي ملاحظة :

(أ) أن بعض المؤرخين جمع بين صفتى المؤرخ والمحدث فى تأريخهم للسيرة كابن اسحاق والطبرى وابن الاثير وغيرهم ، وقد افادوا فى ذلك من منهج المحدثين بالتزام سرد الأسانيد ومحاولة اكمال صورة الحادث عن طريق جمع الأسانيد ، ومحاولة اكمال صورة الحادث عن طريق جمع الأسانيد احيانا ، أو سرد الروايات التى تشكل وحدة موضوعية تحت عناوين دالة على هذه الوحدة [2] ، واذا كان هذا مسلك البعض فان ذلك لايمنع من القول بأن سائر الذين كتبوا فى السيرة أهتموا بجمع ماامكنهم من الروايات وتدوينها ، دون أن يشترطوا الصحة فيما يكتبونه ، واحالوا القارىء على الأسانيد التى اوردوها ليعرف الصحيح من الضعيف ، ويشذ عن ذلك البخارى ومسلم [3] فى صحيحيهما .

(ب) أن كتابة السيرة على مسلك المحدثين الاوائل لم تأت بشكل منظم فى البداية بل كتب المحدثون تاريخ السيرة فى احاديث متفرقة "ومن غير ترتيب ولاجمع للموضوعات ، فلما رتبت الاحاديث فى ابواب وجمع منها مايتعلق بكل باب على حدة كالصلاة والصيام والزكاة والحج والجهاد الى غير ذلك، جمعت السيرة فى ابواب مستقلة وكان من اشهرها باب يسمى المغازى والسير [4] فى كتب الحديث والسنة خاصة اشهرها واصحها وهما صحيحا البخارى ومسلم .

(ج) أن اعتماد بعض المؤرخين المعاصرين على عدد من مصادر المتأخرين كمصادر أساسية ، واغفالهم واحدا أو أكثر من المصادر الأساسية أوقعهم فى ثغرات عانت منها ابحاثهم ، ودفعهم الى اضافات لاتعرفها المصادر الأولى ، مما أدى إلى تضخيم وقائع السيرة ، واضافة الأباطيل اليها ، لذا وجب الحذر من هذا المنحى بعرض كافة الروايات التى أتى بها هؤلاء المعاصرين على معطيات القرآن والسنة ، والمصادر الأولى الموثقة ، وعلى مقولات العقل الخالص ثم على الأرضية التاريخية التى تحركت فوقها الأحداث ونمت ، فما انسجم مع هذه الموازين اخذ به ، وإلا ضرب به عرض

---

(١) انظر : د. مصطفى السباعى : السيرة النبوية . دروس وعبر ، القاهرة : دار التوزيع والنشر الإسلامية ١٩٨٨ ، ص٧، عبد الحميد الهرمة : لماذا ندرس السيرة ، فى : ندوة السيرة ، طرابلس: جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ، ١٩٨٦ ، ص ص ١١ - ١٢ .

(٢) انظر : د. أكرم ضياء العمرى : المجتمع المدنى فى عهد النبوة - الجهاد ضد المشركين - محاولة لتطبيق قواعد المحدثين فى نقد الروايات التاريخية ، بدون، ١٤٠٤ هـ -١٩٨٤م، ص ٥ .

(٣) انظر : المرجع السابق ، ص ٦

(٤) انظر : د. عبد العليم عبد الرحمن ، مرجع سابق ، ص ٦٧ .

الحائط واسقط من حساب التأريخ للسيرة [1] ، وكفى مافعله المتغربين والمستشرقين فى هذا السياق [2] .

ورابع الروافد أن السيرة النبوية هى منطلق التعاليم الإسلامية التى انزلت فى الوحى، وشكلت المنهج الالهى للسلوك الفردى والجماعى ، كما انهـا فـى ذات الوقت منطلق أول تجربة انسانية طبقت هذه التعاليم ، فكانت بمثابة النموذج الواجب الاقتداء لكل البشر اينما حلوا وحينما اقاموا ، ومعنى ذلك أن النموذج فى السيرة يربط بين المنهج الموحى به والواقع الذى اعتنقه وتعانق معه ، ومن خلالهما معا – المنهج والواقع – انسابت رسالة الإسلام تحقق القدوة الصالحة الشاملة لجميع النواحى الانسانية لمن ارتضى الإسلام دينا، وعقيدة التوحيد سبيلا ، ومحمدا صلى الله عليه وسلم رسولا هاديا . وآخر الروافد أن السيرة ميدان فسيح استقى منه المسلمون القواعد الأساسية الصحيحة لبناء علوم الامة ، مما لم تقدمه أى حقبة تاريخية تالية، خاصة العلوم التى تتعلق بالشريعة مباشرة ، فأبواب كثيرة من الفقه وأصول الفقه مثل أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ ، والمطلق والمقيد ، والجزئى والكلى ، والمحكم والمتشابه من الاحكام، والاجتهاد ، وجدت فى السيرة موردا خصبا صافيا لاستخلاص المبادىء والأصول ، ليس لاعتبارها الفترة التى شهدت نماذج كثيرة لاحكام هذه الابواب ، وانما لأنها ايضا تربط هذه النماذج بأصدق وأثبت فترة اعتمدت على الوحى وتطابقت مع ماجاء به – قرآنا وسنة – فى شؤون الحياة .

(٢) تكامل النبوة والإنسانية فى السيرة :

فالوحى هو الذى ربط النبوة بالانسانية فى السيرة فأضفى عليها حصانة وطهراً لم يبلغهمـا أى عصر آخر فى التاريخ الإسلامى ، وفرض على الحياة العامة منهجا وسطا فى العقيدة والشريعة ، وفى العبادات والمعاملات ، وفى القيم والاخلاق هو الاساس للهوية الإسلامية ، لقد كان محمد صلى الله عليه وسلم – صاحب هذه السيرة– رسولا يوحى اليه من ربه وكان فى الوقت ذاته بشرا سويا ، فجمع بين شرف النبوة وعظم عطائها وفيضها وبين عظمة البشرية وحسن سيرتها، وبهذا الجمع حقق للمسلمين اسمى صور التماسك والفاعلية والانجاز التى يمكن أن تطمح اليها أمة من الأمم ، وذلك بعد قرون من التمزق والافساد فى الجاهلية الاولى ، فلم تطغ النبوة على البشرية ، ولا البشرية على النبوة ، بل فى الوقت الذى كان الرسول صلى الله عليه وسلم يتلقى الوحى من ربه وينزل عليه خبر السماء منجما ، كان يمارس حياته ويدعو المسلمين الى ممارسة حياتهم مثله فى صورة مشرقة للانسان الذى يمارس انسانيته على كافة المستويات ، ويتشكل مع

---

(١) انظر : د. عماد الدين خليل : دراسة فى السيرة ، القاهرة : دار الوفاء ، د.ت ، ص ٧ .

(٢) انظر نماذج عديدة لذلك وردت فى : د. جمال عبد الهادى و د. وفاء محمد رفعت ، منهج كتابة التاريخ الإسلامى لماذا وكيف ، القاهرة : دار الوفاء ١٤٠٦ هـ – ١٩٨٦ م ، مواضع متفرقة ، أبو الوفا أحمد عبد الآخر ، التآمر على التاريخ الإسلامى ، القاهرة، بدون، ط١، ١٤١٠هـ – ١٩٩٠م ، مواضع متفرقة .

مواقع الحياة ، ويشكل فيها كما اراد الله لها أن تكون، مؤسسة على إيمان قوى لايخالجه شك ، وعمل صالح لايخالطه رياء [1] .

لم يتجرد الرسول صلى الله عليه وسلم اذن من بشريته و لم ينخلع منها أو يتنكر لها ، أو يفرض على الناس أن يخلعوا عليه مالايستحق ، لأن الوحى الذى كان يتنزل عليه أعلمه أنه ﴿ماكان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لى من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون﴾ [2] ، وانما عاش كل مشاعر الانسانية فى العزلة والاختلاط ، والخوف والرجاء ، والفقر والغنى ، والفرح والحزن ، كما عاش اماما حكيما ، وسياسياً مخططاً ، ذاق حلاوة النصر كما عانى مرارة الهزيمة ، وهو فى كافة الأصول والأحوال والظروف كان يحيا على منوال واحد فى الخلق القويم والسلوك غير المسبوق[3] لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ماعنتم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم﴾[4] .

وهنا نلفت النظر الى أمرين ، أولهما أن نموذج الرسول صلى الله عليه وسلم فى تحقيق التكامل بين النبوة والانسانية بما تمخص عنهما فى المنهج ، ليس فيه من تعجيز البشر بعده شيئا فى مسيرتهم نحو الارتقاء والسمو عبر التاريخ ، وإلا ماكانت الدعوة الى الاقتداء بأسوته الحسنة والحرص على تلمس خطاه ، والأمر الثانى أن هذا النموذج رغم ذلك لايجسد سيرة بطل أو عبقرى ، أو مصلح ، أو مناضل ، أو ثورى ، أو اشتراكى ، أو ماشاكل ذلك من مسميات حاول البعض من المعاصرين الصاقها بسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وشخصه ، ذلك ان أيا من هذه المسميات يعجز عن ادراك كنه العظمة والاعجاز فى هذه السيرة وهذه الشخصية ، القائم على تكامل النبوة والانسانية كما ذكرنا ، وقد صدق ابن حزم عندما قال " فان سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن تدبرها تقتضى تصديقه ضرورة ، وتشهد له بأنه رسول الله حقا، فلو لم تكن له معجزة غير سيرته لكفى " [5] .

(٣) تفرد السيرة بثبوت كثير من المعجزات الإلهية :

وهى المعجزات التى تلازم وقوعها فى بعض فترات السيرة بحوارات معينة ومواقف خاصة بالنبى صلى الله عليه وسلم ، وقد عددها البعض مائتين والفا ، وعددها آخرون الفا ، وهنا ليس

---

(١) انظر : د. محمد كمال شبانة ، حول السيرة وآدابها ، القاهرة: المجلس الاعلى للشؤون الإسلامية، ١٤١٠ هـ - ١٩٨٩ م ، ص ٧ .

(٢) آل عمران / ٧٩ .

(٣) انظر : د. محمد كمال شبانة ، مرجع سابق ، ص ٦ .

(٤) التوبة / ١٢٨ .

(٥) نقلا عن د. محمد كمال شبانة ، مرجع سابق ، ص ٧ .

مقام تناول كل منها بتفصيل ، فكتب دلائل النبوة ، فضلا على كتب السنة والسيرة والتاريخ الموثق أفاضت فى ذلك [١] ، لكن مايهمنا أن تفهم هذه الخوارق التى غير الحق تعالى من خلالها قوانين الاشياء ، وعدل من طبائعها فى ضوء الآتى :

(أ) أنها جاءت - بالاضافة الى المعجزة الخالدة البيانية التى جسدها القرآن الكريم - سواء كانت مادية - كانزال المطر وارسال الملائكة للقتال مع المسلمين يوم بدر [٢] أو غير مادية - كتسليط النعاس يغشى طائفة من المؤمنين يوم أحد [٣] - لتؤكد أن خرق عادات بعض الأمور وقوانينها يتطلب قدرة أعلى من القدرة البشرية، بيدها مقاليد هذه الامور ، وهذه القدرة فى يقين المسلم مردودة الى ا لله تعالى ﴿وماكان ا لله ليعجزه من شيء فى السماوات ولافى الارض﴾ [٤]

(ب) كما أنها تعلن أن نصر ا لله دعوته - وهى فى مرحلة التمكين الأولى فى عصر النبوة - قد تطلب فى بعض الأوقات التدخل المباشر بتسخير بعض الجنود التى لايحيط علما بقدرتها على تحقيق النصر الا الله ﴿ومايعلم جنود ربك إلا هو﴾ [٥] ، وقد ترى هذه الجنود على انها أهون من ذلك فى الموازين البشرية ، غير أن أمرها يجب ان لايقاس بمثل هذه المقاييس البشرية ، مادامت فى مقياس ا لله أقدر على اداء ماحملت به من تكاليف قد يحار العقل البشرى فى كيفية آدائها لها بأمانة واقتدار وطاقة على التنفيذ ﴿و لله جنود السماوات والأرض وكان ا لله عليما حكيما﴾ [٦] .

(ج) أن مادون القرآن الكريم من المعجزات التى ارتبطت بحوادث معينة فى السيرة لم يبق منها للأمة الإسلامية إلا العبرة والعظة فضلا على التصديق ، ومن ثم فليس لبشر كائنا من كان بعد النبى صلى ا لله عليه وسلم أن ينسب شيئا منها اليه أو الى غيره ، كما أن هذا لايعنى بالمقابل أن زمن تسخير هذه المعجزات فى حركة التاريخ الإسلامى قد ولى بوفاة الرسول صلى ا لله عليه وسلم ، ذلك أن مقاليد هذا التسخير ابتداء وانتهاء بيد ا لله وحده يسيره كيف يشاء وأنى شاء ، دون اعتبار لزمان أو مكان عند التنزيل ، وان تشكلت المعجزات احيانا دون القرآن الكريم مع

---

(١) انظر بعض هذه المعجزات فى السيوطى ، الخصائص الكبرى ، بيروت : دار القلم ، د.ت ، ج١، ص ١٩٧ ومابعدها ؛ يوسف بن اسماعيل النبهانى : حياة الرسول وفضائله المسمى بالانوار المحمدية من المواهب اللدنية ، بيروت : موسسة عز الدين للطباعة والنشر ، ١٤٠٧ - ١٩٨٦، ص ٣٤٧ ومابعدها .

(٢) الانفال / ١١ .

(٣) آل عمران / ١٥٤ . وانظر فى اعتبار هذه المعجزات من أدوات تحقيق الأمن فى الرؤية الإسلامية : مصطفى منجود ، مرجع سابق ، ص ص ٧٦ - ٨٢ .

(٤) فاطر / ٤٤ .

(٥) المدثر / ٣١ .

(٦) الفتح / ٤ .

الواقع الذى شهدها ، وكما سيرها الحق تعالى قبل عصر النبوة الخاتمة لتنصر رسلاً مبشرين ومنذرين – مثل ماحدث من ابطال طبيعة النار فى الاحراق لحفظ نبى ا لله ابراهيم من مكر قومه اذ أجمعوا امرهم على احراقه برميه فى النار [1] - وماجرى من خوارق بعصى نبى ا لله موسى عليه السلام لتثبيت دعوته فى وجه طغيان فرعون مصر وكفره بالتوحيد [2] - ثم سيرها لتنصر رسوله الخاتم، فانه سبحانه قادر على أن يأتى بها بعد ذلك وفق سنن يجريها وقوانين يشرعها ﴿فلن تجد لسنة ا لله تبديلا ولن تجد لسنة ا لله تحويلا ﴾ [3] .

(د) إن إثبات المعجزة القرآنية الخالدة ونفى بقية المعجزات الثابتة بالنقل الصحيح إنما هو فى الحقيقة -فوق مافيه من ازدواج فى أمر الايمان- خضوع وانصياع للفكر المادى ، والفلسفات الوضعية التى تنكر كل ماهو غير محسوس ، وترفض كل خارق لطبائع الامور ، انطلاقا من رفضها لعالم الغيب الذى يقيمه الإسلام بجوار عالم الشهادة ، مثل هذه المعجزات الالهية لاينبغى أن تناقش فى ضوء المنطق ، أو فى ظل الاحتكام للعقل المجرد من الايمان ، ولاعلى أساس من الأسباب والمسببات وإلا ماكانت معجزات بالمرة [4] ، وهو سبحانه ﴿لايسأل عما يفعل وهم يسألون ﴾ [5] .

(هـ) أن بعض هذه المعجزات لم تأت لتزكى فى المسلمين – رسولا وامة فى عهد النبوة – روح الدعة والاسترخاء والتكاسل والتواكل ، اعتمادا على التدخل الالهى، بقدر ماأتت لتثبت أن مثل هذا التدخل -بصرف النظر عن شكله وجنوده- انما اراده ا لله تعالى – وهو أعلم بما اراد – لينصر به إيمانا به متواجدا ، واستعانة به مكفولة وجهدا له مبذولا ، وعملا لأجله مؤدى ، وجهادا فيه قائما ، ولكن كل ذلك رغم حشد مافى الوسع وبذل أقصى مايطاق مستضعف فى مواجهة الظالمين ، فهنا يأتى التدخل ليأخذ باليد فيقوى الاستضعاف ، فينتصر معه ليعلو الحق ، حدث هذا فى السيرة وحدث بعدها ، وهو قابل للحدوث ابدا وان تغير شكله وفقا للقانون الالهى الذى يربط النصر فى حركة التاريخ بنصر الايمان فى قوله تعالى﴿ولينصرن ا لله من ينصره ان ا لله لقوى عزيز ﴾ [6] .

---

(١) الانبياء / ٦٨ : ٧٠ .

(٢) الاعراف / ١٠٧ : ١١٩ .

(٣) فاطر / ٤٣ .

(٤) انظر : د. أكرم ضياء العمرى ، مرجع سابق ، ص ١٨ ، د. محمد الطيب النجار ، سيرة الرسول (صلى) فى ضوء الكتاب والسنة والدراسات الإسلامية المعاصرة ، القاهرة : مكتبة الجامعة الازهرية ، ١٣٩١هـ – ١٩٧١م ، ص٨ ؛ د. محمد سعيد رمضان البوطى ، فقه السيرة، بدون ، الطبعة السادسة ، ١٣٩٨هـ – ١٩٧٨م ، ص ٢٥ .

(٥) الانبياء / ٢٣ .

(٦) الحج / ٤٠ .

(٤) السيرة ومبتدأ التأريخ للاسلام :

لاشك أن السيرة هى مبتدأ حركة التاريخ الإسلامى مع ختم النبوة بالرسول صلى ا لله عليه وسلم، فهى أولى حلقات هذا التاريخ ، والتى على هداها تتابعت الحلقات من بعدها على اختلاف فى القرب منها أو البعد عنها ، لكن اذا كان هذا صحيحا ، فصحيح ايضا مانبه اليه البعض من ضرورة اعتبار البداية الحقيقية لتاريخ الأمة المسلمة - حيث الواقع التطبيقى لدين الإسلام - ترتبط بنزول آدم عليه السلام الى الارض ليشكل وزوجته نواة أول مجتمع مسلم ﴿قلنا اهبطوا منها جميعا فاما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى فلاخوف عليهم ولاهم يحزنون ، والذين كفروا وكذبوا بآياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ﴾ [١] ، ومن لدن ادم وحتى الرسالة الخاتمة فى عصر النبوة تتابعت مسيرة التاريخ الإسلامى بعد أن غرس الحق تعالى عقيدة التوحيد فى فطرة بنى آدم ، وأخذ العهد عليهم أن يفردوه بالربوبية المطلقة ﴿واذ أخذ ربك من بنى أدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على انفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا ﴾[٢] ، ثم تتالت دعوة الانبياء الى الإسلام قبل محمد صلى ا لله عليه وسلم وغايتهم جميعا الاذعان لعبودية ا لله فى جميع مناحى الحياة ، وأرسل ا لله رسله الى الامم يردون بنى ادم فى كل مكان الى ربهم الحق ودينهم الحق ﴿ولقد بعثنا فى كل امة رسولا أن اعبدوا ا لله واجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى ا لله ومنهم من حقت عليه الضلالة فسيروا فى الارض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين﴾[٣] . وان اختلفت شرعة كل رسول ومنهاجه فى الدعوة ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ﴾[٤] .

إن اخشى مايخشى أن ينظر الى السيرة على انها وحدها بداية تعامل البشر مع رسالة التوحيد وماعداها من قرون سابقة هو جاهلية وكفر با لله كالذى كان عليه العرب قبل ابتعاث الرسول صلى ا لله عليه وسلم ، فذلك مناف لما تحدث عنه القرآن نفسه وماتحدث عنه الرسول صلى ا لله عليه وسلم فى سنته ، ومسقط لجهود الانبياء قبله فى تعبيد الناس لربهم ، ومن ثم فقد التاريخ الإسلامى حقبة مهمة تمثل الرسول صلى ا لله عيه وسلم والمسلمون معه ، ومن بعده سننها وعبرها ، ناهيك عما فى ذلك من تأييد لدعاوى باطلة تنظر الى الإسلام على أنه حقبة لاتمد الطرف الى أكثر من بعثه محمد صلى ا لله عليه وسلم أما ماقبلها فلا شأن للاسلام به[٥]

---

(١) البقرة / ٣٨ - ٣٩ .

(٢) الاعراف / ١٧٢ .

(٣) النحل / ٣٦ .

(٤) المائدة / ٤٨ .

(٥) انظر : د. جمال عبد الهادى و د. وفاء محمد رفعت، مرجع سابق ص ص١٦٤- ١٦٥ .

(٥) تعدد مصادر السيرة وسبقها فى التدوين :

تشير الدلائل الى أن أقدم أنواع التأليف التاريخى ظهورا هو الاهتمام بسيرة النبى صلى الله عليه وسلم ، وجمع أخبارها والتأليف فى حوادثها واخبارها لمقام الرسول صلى الله عليه وسلم من الدعوة ومن الأمة ، وقد نشأ الاهتمام بالسيرة مقرونا بالاهتمام بالسنة لما تحتويه السيرة من أحكام وتشريعات ملزمة واجب الاقتداء بها على نحو ماسبق الحديث فى حجية السيرة ، لذا كانت روايات السيرة وتدوينها والتأليف فيها ممتزجا مع روايات السنة النبوية وتدوينها احيانا ، ومفردا عنها فى احيان اخرى [١] ، ومن هنا يمتاز تناول السيرة دون غيرها من حقب التاريخ الإسلامى بالثراء فى التصنيفات والتعدد فى المؤلفات الموثقة ، وتكشف متابعة ماكتب عنها عن تنوع فى تغطية معظم جوانبها السياسية والاقتصادية والتشريعية والاخلاقية والعسكرية والثقافية والاجتماعية وغير ذلك من جوانب لازال الكثير من المعاصرين يكشفون عنها فى ضوء التطور المعاصر لمناهج الكتابة فيها ، وقد ساعد ذلك على وجود تراكم معرفى نبه الباحثين الى المنابع التى يمكن الارتواء منها حال الكتابة عن السيرة ، فبجانب القرآن والسنة اللذين يكونان حديث الوحى المعصوم عن السيرة توافرت من كتب التراث وكتب دلائل النبوة وكتب المغازى والسير ، وكتب التفاسير وكتب تاريخ الحرمين الشريفين، وكتب التاريخ الموسوعية ، وكتب اللغه والأدب ، وكتب الطبقات والتراجم [٢] ، كما توافر من مؤلفات المعاصرين الكثير على اختلاف فى المنهج [٣] .

– فمنهم من أقام منهجه على المحافظة على الحقيقة العلمية ما أمكن ، بل وخدمتها بتحقيقها وفق قواعد علمية منهجية مبنية على علم الدراية ، فضلا على اضافة استنباطاتهم التى لم يتعرض لها السلف ، نظرا لعدم حاجة زمنهم اليها لكثرة العلم وذيوعه ، وتفرغ الناس له .

– ومنهم من أقام منهجه على تقليد الغرب فى جعل العقل حكما فى كل شىء ، أما كون الخبر لايحتمل إلا الصدق فلا اعتبار له عندهم ، ولاميزان لصحة الرواية ، ولااعتبار لصحة السند ،

---

(١) انظر : محمد بن صامل ، مرجع سابق ، ص ص ٢٩٣ – ٢٩٤ ، د. محمد سعيد رمضان البوطى، فقه السيرة ، بدون، ط٧ ، ١٣٩٨هـ – ١٩٧٨م ،ص ص ٢٠-٢١ .

(٢) انظر فى مصادر السيرة : د. فاروق حمادة ، مصادر السيرة وتقويمها ، الدار البيضاء : دار الثقافة، ١٤١٠هـ – ١٩٨٩م ، ص ٣٥ ومابعدها ، د. محمد سعيد رمضان البوطى ، مرجع سابق، ص ٢١ .

(٣) انظر : د. عبد المهدى عبد القادر ، السيرة النبوية فى ضوء القرآن والسنة ، القاهرة : المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع ، ١٩٨٨ ، ص ص ٥٠ : ٥٦ ، الجدير بالذكر أن المؤلف ضرب الأمثلة لهذه الاتجاهات الثلاثة المعاصرة فى التأليف فى السيرة ، وقد عمد د. عماد الدين خليل فى مقدمة مؤلفه "دراسة فى السيرة" الى بيان ماانطوت عليه أخطاء المستشرقين فى تناولهم للسيرة فى مؤلفاتهم ، انظر ص ص ٥ – ٣٤ ،وانظر ايضا ماورده د. محمد سعيد رمضان البوطى ، مرجع سابق،ص ص٢٣-٢٩

وإنما ماوافق العقل قبلوه وإلاتركوه ، وان ثبت انكروا المعجزات والخوارق وراحوا يصورون الرسول صلى الله عليه وسلم على غير حقيقته .

– ومنهم من أسس منهجه على جمع الآيات القرآنية والاحاديث النبوية المتعلقة بموضوعات السيرة واضافة هذه النصوص الى كتب السيرة والهدف من وراء ذلك تأكيد حقائق السيرة ، واضافة جديد اليها من خلال الجمع بين علوم التفسير والسنة والسيرة، والتدقيق فى بعض أشياء فى كتبها لأن الجمع بين العلوم الثلاثة السابقة يزيد الأمور تدقيقا وتمحيصا ويثرى هذه العلوم ببعضها .

ثانياً : تحليل مواقف الصحابة فى الحياة السياسية :

تمثل فترة عصر النبوة وعصر الخلافة الراشدة فى الضمير الإسلامى مكان الريادة لخير القرون فى التاريخ الإسلامى وفق الحديث الذى رواه البخارى "خيركم قرنى ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم " [(١)] والخير هنا ليس امتيازا استحقه شاغلو هذه الفترة لذاتهم وكفى ، وانما لأنهم فوق ذلك كانوا أكثر الناس التزاما بالأصول المنزلة فى قوة الايمان ، وصدق العقيدة ، ونصرة الدين ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والجهاد فى سبيل الله سلما أو قتالا ، والمحافظة على الشريعة وتبليغها للناس ، رغم ماحدث من فتن فى عصرالخلافة .

وحين يُراد بناء الأطر للمفاهيم الإسلامية والنماذج فى أى حقول المعرفة السياسية فخليق أن يؤسس البناء عقيدة وقيما على أقرب نموذج جدير بالاقتداء فى المجتمع الإسلامى وليس ثمة نموذج أولى بذلك من عصر الايناع الحضارى الشامل فى عصرى النبوة والخلافة الراشدة ، فالحق تعالى قد أوجب الاقتداء بالنبى صلى الله عليه وسلم كمبلغ لمنهج الرسالة الخاتمة ﴿لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً﴾ [(٢)] ، وزكاه وأصحابه مجتمعين ﴿ محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا سيماهم فى وجوههم من أثر السجود ذلك مثلهم فى التوراة ومثلهم فى الانجيل كزرع أخرج شطأه فآزره فاستغلظ فاستوى علىسوقه يعجب الزراع ليغيظ بهم الكفار وعد الله الذين أمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجراً عظيماً﴾ [(٣)] .

– من هنا فإن تحليل مواقف الصحابة فى الحياة السياسية فى صدر الإسلام يعد من المسائل الشائكة أيا كان مستوى الدراسة ، وأيا كان مدخل التحليل السياسى لها دولة أو قيما أو سلما أو قتالا أو غير ذلك ، ذلك أن الناظر فى هذه المواقف غالبا ماتتنازعه وجهتا نظر على طرفى

---

(١) رواه البخارى . نظر ابن حجر ، فتح البارى . القاهرة : مكتبة الكليات الازهرية ، ١٣٩٨ – ١٩٧٨ ، ج ١٢ ، ص ٤٥ .

(٢) الاحزاب / ٢١ .

(٣) الفتح / ٢٩

نقيض ، احداهما يتزعمها طائفة من العلماء من السلف ومن الخلف ، يعتبرون فى الكف عن الخوض فى سيرة الصحابة طريقا أقوم ، تبرئة للذمة والدين لأن ﴿ تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم ماكسبتم ولاتسألون عما كانوا يعملون ﴾ [1] والثانية لاترى غضاضة فى الولوج فى هذا اليم المحفوف بالمخاطر ، على خلاف بين متزعميها فى منهج الولوج وضوابطه .

وبقدر مافى الوجهة الاولى من ايثار للعافية دونها طى صفحة مهمة فى التاريخ الإسلامى دون افادة أو استفادة ، واسقاط لحجة الاقتداء بها وهو واجب بالمعنى السالف ، واغفال للفوائد الجمة من دراسة هذا التاريخ على نحو مافصل كثير من المؤرخين [2] ، نقول هذا دون تحقير للدواعى التى أدت بأصحاب هذه الوجهة الى اعلان ما أعلنوه ، من خشية الانتقاص من الصحابة ، أو الطعن فى خلقهم ودينهم ، أو التعريض بهم ، أو جلب البغض لهم والكراهية بسبب ماشجر بينهم من فتن، أو ماشاكل ذلك من أسباب قد توقع فى الحرج والمؤاخذة بموجب الشرع، مما يجعل الاولى فى هذا المقام سد الذرائع، ودرأ المفاسد، وازالة الضرر الواقع على الامة بفعل ذلك [3]

بقدر ذلك كله بقدر مافى الوجهة الثانية من جسارة وجراءة ، مرفوضة إن كان الطاغى عليها شطط المنهج ، وانحراف التحليل ، ومطلوبة ان كان الغالب عليها العدل فى المنهج والاستقامة فى التحليل ، والعقل المسلم الواعى بعد الشرع هو الذى يميز الخبيث من الطيب ، وهو الحكم فى التفرقة بين ماهو مرفوض وماهو مطلوب .

فأما المرفوض فكل مايتناول سيرة الصحابة رجما بالباطل وطمسا لحقائق الأمور وتزييفا لها ، أيا كان شكله من تأويل الجاهلين وانتحال المبطلين وتحريف المغالين، وأيا كان رائدوه من أصحاب الاهواء والبدع والفرق، ودعاة التغريب والعلمانية، ومن على شاكلتهم من المستشرقين ودعاة الانسلاخ الحضارى ، ومنطق الرفض هنا له مايبرره.

فمنهج كهذا من شأنه حرمان اجيال المسلمين "من القدوة الصالحة التى منّ ا لله بها على المسلمين ليتأسوا بها ، ويواصلوا حمل امانات الإسلام على آثارها ، ولايكون ذلك الا اذا ألموا بحسناتهم وعرفوا كريم سجاياهم ، وادركوا أن الذين شوهوا تلك الحسنات وصوروا تلك السجايا بغير صورتها، انما ارادوا أن يسيئوا الى الإسلام نفسه بالاساءة الى أهله الأولين " [4] .

كما أن مثل هذا المنهج مفض الى التشكيك فى مصداقية رسالة الإسلام ، بالتشكيك فى طريقة تلقيها ونقلها عبر أجيال متلاحقة ، وفى ذلك يروى عن صالح بن أحمد الحافظ " قال :

---

(١) البقرة / ١٣٤ ، ١٤١ .

(٢) انظر ماجُمع من آراء المؤرخين فى فوائد التاريخ أوردها محمد بن صامل ، مرجع سابق ، ص ص ٥١ - ٨٦ .

(٣) انظر ماجمع من آراء السلف فى الكف عما شجر بين الصحابة فى المرجع السابق ، ص ص ٢١٦ - ٢٢٩ .

(٤) انظر : ابن العربى ، العواصم من القواصم ، تحقيق محى الدين الخطيب ، المطبعة السلفية : القاهرة، الطبعة الخامسة ، ١٣٩٩ ، ص ٦ .

سمعت أبا جعفر أحمد بن عبدل يقول : سمعت أحمد بن محمد بن سلمان التسترى يقول : سمعت أبا زرعة يقول : (اذا رأيت الرجل ينتقص احدا من أصحاب رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم فأعلم انه زنديق ، لأن الرسول صلى ا لله عليه وسلم عندنا حق ، والقرآن حق ، وانما أدى الينا هذا القرآن والسنة أصحاب رسول ا لله ، وانما يريدون ان يجرحوا شهودنا ليبطلوا الكتاب والسنة والجرح بهم أولى) [1] .

وهذا المنهج أيضا يحمل من الاساءة الى الإسلام الكثير لانه يسيىء الى أهله الأولين من حيث ينزع من المسلمين ثقتهم فى صحابة الرسول صلى ا لله عليه وسلم ، ومن ثم ثقتهم فى أولئك النفر الذين قادوا مسيرة التطور الحضارى ابان عصر النبوة وبعده ، بما لذلك من تداعياته العقيدية والنفسية السلبية على الأمة الاسلامية .

كذلك فهذا المنهج المشوه المرفوض يكرس الشعور بالدونية ونقص الثقة فى الذات بين المسلمين، ذلك أن المسلم حين يتلو آيات القران الكريم ، ويقرأ الأحاديث النبوية التى تعدل الصحابة وتزكى خلقهم ودينهم ، ثم يجد الواقع المختلق بفعل هذا المنهج ، ومن حيث لايدرى المسلم – فى اتجاه مغاير لهذا العدل وتلك التزكية سوف تستبد به عوامل الحيرة والالتباس ، وحيث أن صوت الباطل فى هذه المعركة هو الأعلى ، فقد تنتابه حالة من اليأس والأحباط ، وهما من مقدمات تكريس الشعور بالدونية ونقص الثقة فى الذات .

ويبقى أخيراً أن هذا المنهج بكل مثالبه السابقة ينطوى على تلبيس الفعل البشرى بالنص المنزل، فمادامت سيرة الصحابة على نحو ماأراد سالكوه من باطل ، فلا حرج أن يرد ذلك الى رسالة الإسلام التى أعطت الهوية لهؤلاء الصحابة ، مهما كان فى ذلك من خطأ قياس الإسلام من خلال سلوك تابعيه، وان كان فى السلوك ماليس من الإسلام ، مع ان الإسلام انما انزل ليحكم هذا السلوك ويضبطه ويحاكمه ان زل أو أخطأ ﴿أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من ا لله حكما لقوم يوقنون﴾ [2] .

وأما ماهو مطلوب ومايبنغى أن يكون عليه الخط العام فى دراسة المحاور الاربعة لتأصيل نظرية العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية القيم ، والدولة ، وعلاقات السلم ، وعلاقات الحرب – تأسيسا على الأصول المنزلة – فكل مسلك يتناول سيرة الصحابة متحريا الحق ومظهرا الحقائق بالعدل والانصاف وان كان فيها – أى السيرة– بعض مايؤلم احيانا ، ومن ملامح هذا المسلك:

أ – عدم الخلط بين عدول الصحابة على معنى أنهم غير متهمين فيما نقلوا عن النبى صلى ا لله عليه وسلم ، وعدولهم على معنى أنهم معصومون من الزلل والخطأ كبشر فهم عدول فيما رووا ونقلوا الينا من أحكام الشرع فلا يتطرق الكذب أو الاختلاق بينهم لما كانوا عليه من

---

(١) انظر : المرجع السابق ، ص ٣٤ .

(٢) المائدة / ٥٠ .

الاحتراز عن ذلك غاية الاحتراز، فهم عـدول لتعديل ا لله لهـم وثنائـه ﴿والسـابقون الأولـون مـن المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضى ا الله عنهم ورضوا عنه وأعد لهم جنـات تجـرى تحتها الانهار خالدين فيها ابدا ذلك الفـوز العظيـم﴾ [1] ، ولتعديـل الرسـول لهـم وثنائـه ، ففـى الحديث "النجوم أمنة للسماء ، فاذا ذهبت النجوم أتى السماء ماتوعد ، وأنا أمنـة لأصحـابى فـاذا ذهبـت أتـى اصحـابى مـايوعدون ، وأصحـابى أمنـة لأمتـى ، فـاذا ذهـب اصحـابى أتـى امتـى مايوعدون[2] . والذى ذكره العلماء فى عدالة الصحابة وحرمة ثلبهم بما يشينهم هو مذهـب أهل العدل والحق من أهل السنة ، وعلماء الاثر ، ولاعبرة بخلاف من خالف فى ذلك من أهـل البـدع والأهواء مثل الرافضة وبعض فـرق الشـيعة والمعتزلـة وغـيرهم ، ولامـن تـابعهم ممـن قلدهـم قديمـاً وحديثاً [3] . أما انهم عدول بمعنى انهم منزهون عن الوقوع فى الذنوب والاخطـاء ، أو أن كـل افعالهم صدرت عن صواب لم يتسلل اليه الزلل احيانا ، فذلك يعطيهم مقام العصمة الذى لاينبغى لأحد غير الانبياء والمرسلين وهو ما لم يقلـه أحـد، يقـول العلامـة محـب الديـن الخطيـب " ونحـن المسلمين لانعتقد العصمة لأحد بعد رسول ا الله صلى ا الله عليه وسلم ، وكـل مـن ادعـى العصمـة لأحد بعد رسول ا الله صلى ا الله عليه وسلم فهو كاذب، فالانسان انسـان ، يصـدر عنـه مـايصدر عن الانسان، فيكون منه الحق والخير ، ويكون منه الباطل والشر ، وقـد يكـون الحـق والخـير فـى انسان بنطاق واسع فيعد من أهل الحق والخير ولايمنع هذا من أن تكـون لـه هفـوات، وقـد يكـون الباطل والشر فى إنسان آخر بنطاق واسع، فيعد من أهل الباطل والشر، ولايمنع هـذا مـن أن تبـدر منه بوادر صالحات فى بعض الأوقات " [4] .

ب ـ أن من الخلق الإسـلامى للمسـلم أن ينسـب الفضـائل الى أهلهـا بـلا جحـود أو نكـران فيقدر اهلها وينزلهم منازل هـذه الفضـائل ، ويستغفر لهـم إن كـان صـدر عنهـم مايشـين احيانـا ﴿والذين جاءوا من بعدهـم يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان ولاتجعل فى قلوبنا غلا للذين آمنوا﴾ [5] ، واذا كان هذا من خلقـه مـع المسـلمين عامـة فكيـف المسـلك مـع الذيـن حفظوا دين ا الله ونصروه وبذلوا الغالى والرخيص فى سبيل ذلك ، لاشك ان الدين يفـرض عليـه أن يجعلهم أفضل من جميع المعدّلين والمزكين الذين يجيئون من بعدهـم أبـد الآبديـن ، لـذا " يجـب على من يتحدث عن أهل الحق والخير اذا علم لهم هفوات أن لاينسـى مـاغلب عليهـم مـن الحـق والخير ، فلا يكفر ذلك كله من اجل تلك الهفوات ، ويجب على من يتحـدث عـن أهـل البـاطل والشر اذا علم لهم بوادر صالحات أن لايوهـم الناس أنهم مـن الصـالحين مـن أجـل تلـك الشـوادر

---

(١) التوبة / ١٠٠ .

(٢) انظر:صحيح مسلم بشرح الامام النووى، القاهرة : المكتبة المصرية ،ج ١٦، ص ص٨٢-٨٣

(٣) انظر : محمد بن صامل ، مرجع سابق ، ص ص ٢٢١ - ٢٢٢ .

(٤) انظر : ابن العربى ، مرجع سابق ، ص ٣ .

(٥) الحشر / ١٠ .

الشاذة من اعمالهم الصالحات " (١) ، وهاهو الصحابى ابن مسعود يشـرح بعض الاسباب التى صار الصحابة بمقتضاها أهلا لاحسان الظن والاقتداء بقوله "من كان مستنا فليستن بمن قد مات، فان الحى لايؤمن عليه الفتنة ، أولئك اصحـاب محمـد صلى الله عليه وسلم كانوا أفضل هـذه الأمة، أبرها قلوبا، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً، اختارهم الله تعالى لصحبه نبيه صلى الله عليه وسلم لاقامة دينه، فاتبعوهم على أثرهم،وتمسكوا بما استطعتم من أخلاقهم وسيرهم، فـانهم كـانوا على الهدى المستقيم " (٢) .

ج - أن ثمة خطا فاصلا بين الوقـوف عند حقيقة المواقف التى شارك فيها الصحابة بكل ملابساتها لتبين مافيها مما يخدم منطق التحليل السياسى طبقا للموضوع الذى يخضع لهذا التحليل - وفق قواعد منهجية سيرد الحديث عنها لاحقا - وبين الانتقال من ذلك الى تجاوز حدود المكانة المعترفة لهم فى المصادر المنزلة بالتجريح والطعن والقاء التهم بالباطل ، فضلا على اصدار الاحكـام بالتكفير والتأثيم على نحو مافعل الخوارج وغيرهم ، فذلك فوق أنه لاينبغى لمسلم أن يفعله ، وإلا وقع تحت طائله العقاب الدنيوى والأخروى طبقا للأحكام الشرعية فى سب الصحابـة (٣) ، فانـه لاينبغى أن يكون الشغل الشاغل فى بحثه ودراسته ، اذاً ليس من العلم فى شىء - فى رؤية الإسلام - اختلاق الأكاذيب واطلاق الاباطيل - أيا كـانت الاسباب - لأن للعلم اخلاقيـات وقيما ينتهى عندها ويلتزم بها ، والا صار لغوا لاقيمة له فى ميزان الشرع ، لأن اصحابه وظفوه فى غير مجاله ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لايفقهون بها ولهم أعين لايبصرون بها ولهم آذان لايسمعون بها ، اولئك كالأنعام بل هم أضل اولئك هم الغافلون ﴾(٤) وفى الحديث "انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرىء مانوى " (٥) .

د - أن عصر الخلافة الراشدة يعد من أكثر فترات التاريخ الإسلامى فتحا لابـواب الاختـلاف والتمزق بين فئات المسلمين وطوائفهم ، بعد أن صار التحزب لبعض الصحابة والعداء لبعضهم الآخر قاسما مشتركا بين كثير من فرق المسلمين قديما وحديثا ، لذا فانه يجب تحرى البعد عما ينكأ جراح المسلمين ويفتح أبواب الانقسام بينهم من جديد ، واذا كان من مهام البحث العلمى الحرص على الحق والوصول الى الحقائق ، فان من مهامه الأخرى أن يكون لبنة فى تدعيم

---

(١) انظر : ابن العربى ، مرجع سابق ، ص ٣ .

(٢) انظر : ابن البديع الشيبانى ، تيسير الأصول الى جامع الأصـول، القاهرة: مكتبة الحلبى ٣٥٣هـ - ١٩٣٤ م ، ج١ ، ص ٢٦ .

(٣) انظر آراء بعض ائمة السلف وهم ابن حجر العسقلانى وابن تيمية وابن عابدين فى حكم سب الصحابة ، رسالة موجزة صادرة عن دار الانصار بالقاهرة ، الطبعة الاولى ، ١٣٩٨ م .

(٤) الاعراف / ١٧٩

(٥) رواه البخارى ومسلم : انظر النووى ، رياض الصالحين ، القاهرة: مكتبة الدعوة الإسلامية ، د.ت ، ص ص ٤ - ٥

التماسك والائتلاف بين صفوف الجسد السياسى ، لامعولاً يهدم جدار هذا التماسك وذلك الائتلاف ، والا اضحى ضررا واجب الازالة ، ومفسدة وجب درؤها.

– فالباحث فى سيرة الصحابة عليه اذن أن يوقن أن الخط دقيق جدا بين قفل باب الاختلاف وفتحه حال تناول هذه السيرة ودراستها، وأن تكون لديه إجابات مقنعة عن عدة تساؤلات للحفاظ على هذا الخط ، ومنها هل ثمة تعارض بين مقتضيات التحليل العلمى الرصين لهذه السيرة ومقتضيات انزال أهلها المنازل المعتبرة لهم فى الشرع وفى الوعى الجماعى الإسلامى دون تفريط أو افراط ؟ وكيف يدرأ التعارض ان ظهر احيانا بين كلا النوعين من المقتضيات؟ ومالسبيل الى تحاشى الدخول فى أسر الانقسام المذهبى الذى قادته الفرق الإسلامية عند دراسة هذه السيرة ؟ وكيف يمكن تدارك الوقوع فيه فيما لو حدث ؟

هـ – ان اختيار المصادر الموثقة فى نقل الاحداث التى شارك فيها الصحابة بالقول والعمل من المقدمات اللازمة لاستقامة المنهج فى تحليلها ، من هنا يبرز فى المقدمة ماحكاه القرآن الكريم عنهم وعن مسلكهم فى عصر النبوة ، وماروى من أحاديث نبوية صحيحة فى هذا الصدد ، وماذكره شراح هذه الاحاديث خاصة فى صحيحى البخارى ومسلم ، يضاف الى ذلك اللجوء الى المادة الثرية عن هؤلاء الرواد مما دون صحيحا فى كتب الطبقات والتراجم ، ومنها كتابات ابن سعد فى " الطبقات الكبرى " ، وابن الاثير فى " أسد الغابة " ، وابن حجر فى " الاصابة " ، وابن عبد البر فى" الاستيعاب . . " ناهيك عما هو مدون عنهم موثقاً فى بطون كتب التاريخ المشهورة وعلى راسها تاريخ الطبرى المعروف بتاريخ الرسل والملوك ، والذى عده كثير من المؤرخين اللاحقين أسندهم فى النقل عن الصحابة مثل ابن الاثير الذى ذكر فى مقدمة مؤلفه "الكامل فى لتاريخ " كيف عول عليه فى كثير من اخباره [1] .

ثالثاً : ضبط الرواية التاريخية:

لما كانت عملية الاخبار اساسا معتمدا فى نقل حوادث التاريخ ووقائعه – حيث أن التاريخ فى حقيقته خبر عن حدث وقع وانتهى ، ولايزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من

---

(١) يقول ابن الاثير " . . فابتدأت بالتاريخ الكبير الذى صنفه الإمام أبو جعفر الطبرى ، اذ هو الكتاب المعول عند الكافة عليه ، والمرجوع عند الاختلاف اليه ، فأخذت مافيه من جميع تراجمه لم أخل بترجمة واحدة منها فلما فرغت منه أخذت غيره من التواريخ المشهورة فطالعتها واضفت منها الى مانقله من تاريخ الطبرى ماليس فيه ووضعت كل شيء منها موضعه الا مايتعلق بما جرى بين اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فانى لم اضف الى مانقله ابو جعفر شيئا الا مافيه زيادة بيان أو اسم انسان أو ما لايطعن احد منهم فى نقله ، وانما اعتمد عليه من بين المؤرخين اذ هو الامام المتقن حقا الجامع علما ، وصحة اعتقاد وصدقا" . انظر : ابن الاثير ، الكامل فى التاريخ ، تحقيق ابو الفداء عبد الله القاضى ، بيروت : دار الكتب العلمية ، الطبعة الاولى ، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م ، ط١ ، ص ص ٦ - ٧ .

القرون الأول [1] - فان الرواية التاريخية لاتعدو أن تكون رافدا مهما لهذه العملية ، ومادة أساسية يعول عليها حال النظر اليها دراسة أو نقدا أو تحليلا .

وتشغل الرواية التاريخية حيزا كبيرا فى الكتابات التاريخية الإسلامية، حتى صارت عمدة فى معظم هذه المصنفات ، وصار من نهج المؤرخين الأقدمين والمعاصرين الاهتمام بنقلها وتتبع رواتها وجمع الصور التى جاءت على هيئتها بقطع النظر على منهج كل منهم فى توظيفها والتثبت منها من عدمه ، وبقدر ماتتحقق الاستقامة فى الراواية التاريخية بقدر ماتتحقق الاستقامة فى الارتكاز عليها واستخلاص النتائج والعبر منها ، ومن ثم فى اتخاذها قاعدة أو منطلقا فى اكتشاف السنن والقوانين العامة التى تحكم حركة الانسان فى الكون والحياة فى ايناعها وانتكاسها ، والمدخل الرئيسى تكون الرواية سليمة من النقائص فى سندها ومتنها ، أو بعبارة أدق لايتطرق الشك أو الطعن الى مصداقيتها من حيث أصالة من رواها أو من حيث أصالة المروى فيها وفق قواعد الجرح والتعديل التى فصل فيها علماء الحديث النبوى .

غير أن ذلك عزيز المنال ذلك أن " اخبار التاريخ الإسلامى نقلت عن شهود عيان ذكروها لمن جاء بعدهم ، وهؤلاء رووها لمن بعدهم ، وقد انلس فى هؤلاء الرواة أناس من اصحاب الاغراض زوروا أخبارا على لسان آخرين وروجوها ، اما تقربا لبعض أهل الدنيا ، أو تعصبا لنزعة يحسبونها من الدين " [2] .

وقد عد ابن خلدون هذا التغير فى نقل الاخبار وماقد يحدثه من الغلط من سنن الله فى خلقه" فما دامت الأمم والاجيال تتعاقب فى الملك والسلطان لاتزال المخالفة فى العوائد والأحوال واقعة، والقياس والمحاكاه للانسان طبيعة معروفة ، ومن الغلط غير مأمونة ، تخرجه مع الذهول والغفلة عن قصده وتعوج به عن مرامه ، فربما يسمع السامع كثيرا من اخبار الماضين ولايتفطن لما وقع من تغير الاحوال وانقلابها فيجريها لأول وهلة على ماعرف ويقيسها بما شهد ، وقد يكون الفرق بينهما كثيرا فيقع فى مهواه من الغلط " [3] .

وعليه فليس من السهل اذن تمييز الخطأ من الصواب والأصيل من الدخيل فيما وصل الينا من نصوص كانت ومازالت الشغل الشاغل لكثير من الباحثين فى معظم الاحوال، وليس من السهل كذلك على من يتصدى لدراسة التاريخ الإسلامى وتحليله الوصول الى حقائق لاغبار عليها ، اذ ليست جميع البحوث التى وضعها المؤرخون صحيحة ، وكذا جميع مصادرهم ، فضلا على أن جميعها – أى البحوث – ليست مستوفية فى حكمها ضد المسؤلين عن القضايا التاريخية أو فى حكمها لمصلحتهم ، من هنا لزم الحذر فى نقل الروايات ، وقد تعالت صيحات بعض المؤرخين

---

(١) انظر: مقدمة ابن خلدون،بيروت: دار احياء التراث العربى، د.ت،ص ص٣-٤ .

(٢) انظر : ابن العربى ، مرجع سابق ، ص ص ٦٠ – ٦١ .

(٣) انظر : مقدمة ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ٢٩ .

الأقدمين تلفت النظر الى خطورة النقل دون تمحيص ، فهذا ابن العربى بعد أن بسط منهجه فى تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم يقول " انما ذكرت لكم هذا لتحترزوا من الخلق، وخاصة من المفسرين والمؤرخين وأهل الآداب ، بأنهم أهل جهالة بحرمات الدين ، أو على بدعة مصرين ، فلا تبالوا بما رووا ، ولاتقبلوا رواية الا عن أئمة الحديث ، ولاتسمعوا لمؤرخ كلاما الا للطبرى ، وغير ذلك هو الموت الأحمر ، والداء الأكبر ، فانهم ينشئون أحاديث فيها استحقار الصحابة والسلف ، والاستخفاف بهم واختراع الاسترسال فى الأقوال والأفعال عنهم وخروج مقاصدهم عن الدين إلى الدنيا، وعن الحق إلى الهوى " [1] .

وأتى ابن خلدون بعد ابن العربى ليسير نفس المسار ويعلن " أن فحول المؤرخين فى الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها وسطروها فى صفحات الدفاتر وأودعوها وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا فيها وابتدعوها ، وزخارف من الروايات المضعفة لفقوها ووضعوها ، واقتفى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها وأدوها الينا كما سمعوها ، و لم يلاحظوا أسباب الوقائع والاحوال و لم يراعوها ، ولارفضوا ترهات الأحاديث ولادفعوها، فالتحقيق قليل ، وطرف التنقيح فى الغالب كليل ، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل ، والتقليد عريق فى الآدميين وسليل ، والتطفل على الفنون عريض طويل ، ومرعى الجهل بين الآنام وخيم وبيل ، والحق لايقاوم سلطانه، والباطل يقذف بشهاب النظر شيطانه " [2] .

وقد لحق بالأقدمين فى مسلك التحذير من النقل دون ضبط الرواية التاريخية بعض المعاصرين، نذكر منهم العلامة محب الدين الخطيب ، د. عبد المنعم ماجد ، د. محمد الطيب النجار ، د.عماد الدين خليل ، د. عبد الحليم عويس ، وغيرهم كثير من العلماء ممن لايتسع المقام لعرض ماذكروه ونبهوا اليه فى كتاباتهم .

ولئن كان للسلف من المؤرخين عذرهم فى نقل ماتجمع لديهم من الروايات دون التفات كبير الى الصحيح من السقيم فيها ، اذا ماتذكرنا جملة من الحقائق [3] :

أولاها : أن بعض هؤلاء السلف قد اعلنوها صراحة أنهم جمعوا وحفظوا كل ماوصل اليهم ، فالطبرى لم يقتصر فى كتابه "تاريخ الرسل والملوك" على المصادر الموثوقة فقط ، بل أراد أن يطلع قارئه على مختلف وجهات النظر ، فأخذ عن مصادر أخرى قد لايثق هو فى أكثرها إلا أنها تفيد حين معارضتها بالأخبار القوية ، وقد تكمل بعض مافيها من نقص.

---

(١) انظر : ابن العربى ، مرجع سابق ، ص ص ٢٤٧ - ٢٤٨ .

(٢) انظر : مقدمة ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ٤ .

(٣) د. عماد الدين خليل ، رفض الاستسلام لمصادرنا التاريخية ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد الثلاثون ، ابريل - يونية ١٩٨٢ ،ص ص١١-٢٦ .

والثانية : أن بعضهم لم يفته تحذير الناقل عنهم من روايات قد تكون مستنكرة حتى يكون على بصيرة حال نقله ، فالطبرى يقول فى مقدمة مؤلفه "تاريخ الرسل" "فما يكن فى كتابى هذا من خبر ذكرناه ، عن بعض الماضين مما يستنكره ، قارئه أو يستشنعه سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجها فى الصحة ولامعنى فى الحقيقة ، فليعلم أنه لم يؤت فى ذلك من قبلنا وانما أتى من قبل بعض ناقليه الينا ، وانما أدينا ذلك على نحو ماأدى الينا " (1) .

والثالثة : أن صدور كثير منهم كانت تتسع لايراد أخبار مخالفيهم فى الفكر والعقيدة وهو دليل على حريتهم وأمانتهم ورغبتهم فى تمكين قرائهم من أن يطلعوا على كل مافى الموضوع، واثقين من أن القارىء الحصيف لايفوته ان يعلم أن مثل أبى مخنف الذى أكثر الطبرى من النقل عنه موضع تهمة هو ورواته فيما يتصل بكل ماهم متعصبون له .

والرابعة : أن العديد من المؤرخين المسلمين حملوا مشعل البحث التاريخى الحر فى ظروف حرجة ، ومع ذلك لم يثنهم خوف أو يستهويهم طمع ، ويكفى أن نعلم أن الطبرى كان يرفض قبول أية هدية ترده من ذوى سلطان خوف أن تكون ثمن نزاهته .

والخامسة : أن معظم المؤرخين القدماء كانوا يوردون كل خبر منسوبا الى راويه ليعرف القارىء قوة الخبر عن طريق معرفة راويه الثقاة، أو ضعف الخبر الذى ينقله رواة لايوثق بهم ، وبذلك يرى اولئك المؤرخون أنهم أدوا الامانة ووضعوا بين أيدى القراء كل ماوصلت اليه ايديهم

فما عذر الخلف اذن وقد وفر لهم السلف عناء جمع روايات الأحداث والوقائع من مظانها ؟ ماعذرهم وقد توافرت لهم من العلوم المساعدة والمناهج البحثية المتعددة وتقنيات العلم المتقدمة مايسهل لهم الفكاك من أسر الروايات المختلقة والأخبار غير الصادقة التى روى بعضها السلف ؟ بل ماعذرهم وقد وضع لهم بعض المؤرخين الأقدمين مثل ابن العربى فى "العواصم من القواصم" وابن كثير فى "البداية والنهاية" وابن خلدون فى مقدمته الشهيرة قواعد منهج ينبغى البناء عليه لاستكمال لبناته فى كيفية نقد الرواية التاريخية ؟ الذى لاشك فيه أن ترك باب التاريخ الإسلامى هكذا بلاضوابط فى رواياته موقع التحليل السياسى فى كثير من المزالق حال اعتبار التاريخ مصدرا أساسياً من مصادر التنظير السياسى الإسلامى .

وأول هذه المزالق يتعلق بصعوبة التعامل مع الكتابات التراثية التاريخية (2) ، وهى الصعوبة التى تستبطن فى طياتها صعوبات فرعية متعددة منها صعوبة الاقتراب من مصادر هى بطبيعتها فى غاية التعقيد فى مجال عرضها للروايات التاريخية ، وصعوبة تحقيق الروايات التاريخية خاصة التى تحوى

---

(1) أنظر : الطبرى ، تاريخ الرسل والملوك ، بيروت : موسسة الأعلى للمطبوعات ، الطبعة الرابعة، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م ، ص ٥ .

(2) انظر : مصطفى منجود : الفتنة الكبرى والعلاقة بين القوى السياسية فى صدر الإسلام ، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة القاهرة ، كلية الاقتصاد، قسم العلوم السياسية، ١٩٨٤، المقدمة.

قدرا غير ضئيل من المبالغات أو التشويه غير المنطقى ، وصعوبة الخروج من التناقض فى تناول الروايات بين الكتابات المختلفة ، بل والتناقض فى تناول الروايات داخل المصدر الواحد ، وصعوبة الحفاظ على السياق الزمنى فى التحليل اذا كانت الرواية متقطعة ، وصعوبة التغاضى عن بعض الجوانب فى عرض الأحداث التاريخية خصوصا اذا كان الباحث يحتاج اليها فى دراسته لتلك الأحداث لما لها من أهمية فى خدمة منطقه فى التحليل .

والثانى الوقوع فى دائرة ماتقدمه روايات الاسرائيليات والروايات المنتحلة عقيديا ومذهبيا وتحمل فى طياتها مايصادم عقيدة الإسلام وشريعته، ولهذا خطورته التى كشف عنها العلامة محب الدين الخطيب بقوله " واذا بدأ المشتغلون بتاريخ الإسلام من أفاضل المسلمين فى تمييز الأصيل عن الدخيل من خيرة هؤلاء الأفاضل العظماء فانهم ستأخذهم الدهشة لما اخترعه اخوان ابى لؤلؤة وتلاميذ عبد ا لله بن سبأ - اليهودى - والمجوس الذين عجزوا عن مقاومة الإسلام وجها لوجه فى قتال شريف ، فأدعوا الاسلام كذبا ، ودخلوا قلعته مع جنوده خلسة ، وقاتلوهم بسلاح التقية بعد أن حولوا مدلولها الى النفاق ، فأدخلوا فى الإسلام ماليس منه ، والصقوا بسيرة رجاله مالم يكن فيها ولا من سجية اهلها ، وبهذا تحولت أعظم رسالات ا لله وأكملها الى طريقة من الخمول والعطالة والجمود كان من حقها أن تقتل الإسلام والمسلمين قتلا ، لولا قوة الحيوية الخارقة التى فى الإسلام " [1] .

والثالث مزلق اهمال كتابات المؤرخين المسلمين عن التاريخ الإسلامى ، فما دامت رواياته على هذا القدر من النقائص المزعومة ، ومادام الشك متسللا اليها من وجه أو آخر فما الداعى الى الرجوع اليها ، ذلك " أن الروايات التاريخية عندما تختلف اختلافا لايستقيم مع سيرة الحدث المؤرخ له ، أو الواقعة المرصودة ، وعندما يصل هذا الاختلاف الى درجة التناقض بحيث لايعقل أن تجتمع الروايات فى حدث أو واقعة واحدة أو فى خبر تاريخى واحد ، أو فى سيرة شخصية تاريخية واحدة، فأى الروايات تصدق ، وأى الاقوال أحق بالرجوع اليها ، خاصة أن التاريخ لايملك فى ذاته المقاييس التى تُقيم على أساسها الروايات الصحيحة وعندما يكون التاريخ هكذا، فلا يصح الاعتماد عليه ، أو أن يحفل الناس به ، أو أن يحتج به فى رأى من الآراء " [2] .

من هنا تيمم الوجهة الى كتابات غير المسلمين خاصة الكتابات الاستشراقية بما فيها من أخطاء وتشويهات وتزييفات وتجاهلات لتاريخ الأمة المسلمة ، ويصبح لامفر أمام هذه الأمة من أن تنظر الى نفسها والى غيرها من خلال كتابات صنعتها أيد اجنبية عن دينها وعقيدتها وتاريخها، أجنبية عن مشاعرها وادراكها ، أجنبية عن اهتمامها واحساسها بالحياة ، وتقدير

(١) انظر : ابن العربى ، مرجع سابق ، ص ص ٤ - ٥ .

(٢) انظر : أبو الوفا عبد الآخر ، مرجع سابق ، ص٢٤ .

الاشياء ، ثم هى بعد ذلك -أى الكتابات- لاتسلم من الغرض والهمز واللمز فى الغالب ، وليس من ورائها إلا الافساد للأمة وإن لم يعلن ذلك صراحة [1] .

والرابع مزلق الانسياق وراء اسقاط الدور الحضارى للمسلمين فى سيرة التاريخ الإنسانى ، فتاريخ المسلمين فى حقيقته تعبير عن الواقع التطبيقى لدين الإسلام بما فى الواقع من اقتراب أو ابتعاد عن قيم هذا الدين ومثله واسقاط هذا التاريخ بزعم أن كل مصادره مقدوح فى عدالتها أو أنها غير موثقة ففقدت صدقها اسقاط لهوية هذه الأمة واجتثاث لها من جذور أصالتها، وهى جريمة ترتكب فى حقها كبيرة ، فمن صالحها أن ترى حقيقة دورها فى تاريخ الانسانية ، وأن تعرف مكانتها فى خط سير التاريخ وأن تتبين قيمتها فى العالم الانسانى ، وليست لهذا فائدته النظرية المجردة ، بل الفائدة أكبر وأشمل ، فعلى ضوئها يمكن للأمة أن تحدد مواقع اقدامها فى حاضرها وترسم خطوات مستقبلها على هدى وبصيرة بالظروف والعوامل المحيطة بها ، بعدما تتخذ من الوسائل والأسباب عدتها لمواجهة هذه الظروف وتلك العوامل [2] .

والخامس مزلق عدم الوصول الى الغاية الأساسية من دراسة التاريخ وهى اكتشاف السنن التى تحكم حركته وحركة الأمم والاجيال والدول خلال حقبه المختلفة وهى قضية ذات طابع خاص بالنسبة للامة الإسلامية ، ذلك أن مقارنة هذه السنن بسنن الله فى كونه كما تحدثت عنها أصولها الموحى بها -القرآن والسنة- ستكشف لها الى أى مدى جاء فعلها الحضارى رافضا ورافعا أى تناقض بين ماأخبر به الوحى وبين ماينطق به الكون فعلا [3] .

وقد اعتبر ابن خلدون أن "من الغلط الخفى فى التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال فى الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام ، وهو داء دوى شديد الخفاء ، إذ لايقع إلا بعد أحقاب متطاولة ، فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة ، وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لاتدوم على وتيرة واحدة ، ومنهاج مستقر، انما هو اختلاف على الأيام والأزمنة ، وانتقال من حال إلى حال ، وكما يكون ذلك فى الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع فى الآفاق والأقطار والأزمنة والدول، سنة الله التى قد خلت فى عباده " [4] .

---

(١) انظر : د. جمال عبد الهادى ود. وفاء محمد ، مرجع سابق ، ص ٦ .

(٢) انظر : نفس المرجع السابق .

(٣) انظر فى مفهوم السنن عامة : باقر الصدر ، المدرسة القرآنية ، بيروت، دار التعارف للمطبوعات ، ط٢ ، ١٩٨١ ، ص ص ٤١ - ٤٧ ، د. أحمد محمد كنعان : أزمتنا الحضارية فى ضوء سنة الله فى الخلق ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، كتاب الامة ، العدد السادس والعشرون ، المحرم ١٤١١ - اغسطس ١٩٩٠م ، ص٢٥ وما بعدها ، وانظر فى الدلالات السياسية للسنن وعلاقتها بالتغيير د. سيف الدين عبد الفتاح ، مرجع سابق ، ص ص ٣٤٧ -٣٦٨.

(٤) انظر مقدمة ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ٢٨ .

إزاء هذه المزالق رفع بعض العلماء المعاصرين – مقتدين فى ذلك بمن سبقهم من كبار المؤرخين الاقدمين – لواء الدعوة الى رفض الاستسلام لمصادرنا التاريخية والبحث -بحق- عن منهج "عـدل يتعامل مع معطيات الأجداد بروح علمية مخلصة فيقبل مايمكن تقبله ، ويرفض مالايحتمل القبـول، ويقدر عطاء الاجداد حق قدره ، دون أن يثنيه عن متابعة آخر المعطيات المنهاجية التى يطلـع علينـا بها العصر الحديث ، وأشدها صرامة موقف وسط يرفض الاستسلام للرواية القديمة ويأبى الغاءها المجانى من الحساب " [1] . **وأحسب أن من ملامح هذا المنهج:**

١ – تقديم الروايات المتاحة حول الواقعة أو الحدث بنقد متنها وسندها ، والرائد فى ذلك الاستفادة من الحصيلة العلمية التى خلفها علماء الجرح والتعديل ، من امثال عبد الرحمـن بـن ابى حاتم فى كتابه "الجرح والتعديل"، و عبد الرحمن الرازى فـى كتابـه ايضـا " الجـرح والتعديل"، والذهبى فى كتابيه " ميزان الاعتدال " و "تذكرة الحفاظ" وكذا ابن حجر العسقلانى فـى مؤلفـه "لسان الميزان" وغيرهم كثير ، وينصب منهج الجرح والتعديل على شخص الراوى ، اذ أن عدالته – الممثلة فى التمسك بأوامر الدين ، وكفه عن نواهيه ، وصدقه فيما يروى ، وضبطـه لما يقـول، قراءة ومعنى ، وحسن خلقه ومروءته بحيث يمكن أن يثق الناس بـه ويصـح الآخـذ عنـه –مدعـاة للأخذ بروايته والاطمئنان الى صدقها ، حين أن جرحه – المتمثل فى التشكيك والريبـة فـى مـدى التزامه بالدين والخلق القويم، ومدى فهمه لمنطوق الحديث ومعنـاه ، ومـدى قدرتـه على ادائـه أو روايته بالكيفية التـى سمـع بهـا العلمـاء الحديـث– مدعـاة للتشـكك والتشـكيك فـى هـذه الروايـة ورفضها.

٢ – الاستفادة من منهج النقد عند علماءالحديث والـذى يعتمـد علـى مبحثـين مهمـين مـن مباحث الحديث النبوى الشريف ، أولهما مبحث الاسناد ويسمى علـم الروايـة وفيـه دون العلمـاء المسلمون الحديث النبوى بأسانيده المختلفة المتسلسلة، ورواياته وطرقه المتعددة ، ثـم بعدهـا شـاع الاسناد فى مختلف التصانيف والمؤلفات و لم يعد قاصرا على الحديث النبوى حتى صار بمثابة الصفة الغالبة على منهج تدوين العلوم الإسلامية .. ومباحث علم الاسناد على تنوعها وتعددها تهـدف كلها الى توثيق النص ونقده ، وبيان مايقبل ومايرد من الروايات ، لأنه اذا بطـل السـند واكتشـف كذبه فان ذلك يبطل النص المنقول بهذا السند ، والثانى مبحث المتن ويسمى علم الدراية ، وفيـه يتركز جهد العلماء على دراسة جوانب متعددةتتعلق بالمتن ، منها مايهدف الى زيـادة التـأكد من صحة النص بعد ثبوت سنده ، ومنها مايهدف الى فهم النص وفقهه سواء فى أحكامه ودلالتـه ، أو فهم لغته والفاظه ، فكان من مباحثهم فـى النص غريـب الحديـث ، وأسـباب ورود الحديـث وناسخ الحديث ومنسوخه ومختلف الحديث ، الى آخره [2] .

---

(١) انظر : د. عماد الدين خليل ، رفض الاستسلام لمصادرنا التاريخية ، مرجع سابق ، ص ٢٥

(٢) انظر مزيدا من التفاصيل فى : محمد بن صامل ، مرجع سابق،ص ص١٤٩-١٥٦ .

غير أن البعض يرى " أن علم التاريخ وان كان قد تبنى منهج الاسناد بدوره بعد علم الحديث، الا انه لم يطبق بنفس الطريقة ، و لم يدقق أصحابه فى صحة الأخبار كثيرا فى البداية ، ثم مع مرور الزمن ازدادت أهمية الاسانيد التاريخية واتسع نطاق استعمالها الى درجة انها كثيرا ما اثقلت النصوص التاريخية بأسماء سلاسل الرواة التاريخيين ، وصار الاسناد أهم عناصر النقد التاريخى لدى بعض كبار المؤرخين ، خاصة الطبرى ، إلا أنه منذ القرن الخامس الهجرى بدأ يقل الاهتمام بالسند ، بل إنه اختفى كلية لدى كثير من المؤرخين " [١] .

٣ – معرفة حدود الأخذ من روايات أصحاب الاهواء والفرق ، ومن غيرهم من غير المسلمين أمثال بعض المستشرقين ، فأما الطائفة الأولى فُيرجَع لبيان معتقداتهم ومذاهبهم وأقوالهم الى مادونوه بأنفسهم عن أنفسهم وعن مخالفيهم فى المذهب والمعتقد والرأى والخبر ، ثم تضبط هذه الروايات وتنقد سندا ومتنا على نحو مافعل علماء السلف من أمثال الأشعرى فى مقالات الإسلاميين ، وابن حزم فى "الفصل فى الملل والاهواء والنحل" ، والشهرستانى فى "الملل والنحل" أما الموقف من الروايات التاريخية لاصحاب الاهواء والفرق فينظر اليه من زاويتين ، احداهما ماكان متعلقا بالاخبار عن اهل السنة سواء فى التاريخ العام أو فى التراجم الشخصية وهذا ينظر فيه الى تعصب الراوى من عدمه ، فمن لاحت عليه امارات التعصب أسقط خبره ، وأما من لم يلاحظ عليه التعصب وكان عدلا فى ذاته فيسير خبره ويقارن بغيره من الأخبار وبالوجهة العامة للمجتمع الإسلامى. وثانيتهما هى روايتهم الاخبار عن أهل طائفتهم ومذهبهم .وهذا كالاقرار منهم فهو حجة عليهم خاصة حكاية اقوالهم ومذاهبهم فهم أعرف ببعضهم بعضا وبأصول مذهبهم ومنطلقاتهم الفكرية [٢] . أما الطائفة الثانية من غير المسلمين فالنظر الى رواياتهم التاريخية المتعلقة بدين المسلمين من شرح أو تفسير أو اطلاق احكام على الشخصيات الإسلامية أو على علم من علوم الإسلام أو نظام من النظم الإسلامية أو دراسة لسيرة النبى صلى الله عليه وسلم فأنهم لايصدقون مايقولونه ، ولاينبغى لمسلم أن يأخذ عنهم فى هذا المجال" لانهم ليسوا أهلا أن يؤخذ عنهم شيء فى دين الله ، ولأن من شروط البحث فى هذه القضايا الايمان بالله وبرسوله واليوم الآخر ، فاذا كان علماء الإسلام لايثبتون الاحكام بما يرويه المسلم الضعيف الضبط ، فكيف يحق لقوم مؤمنين أن يأخذوا عن غير مسلم ساقط العدالة. أما اذا كان مافى كتبهم من روايات تاريخية ليس له تعلق بشيء من الأنواع السابقة فانه يخضع لموازين النقد العلمى، وماثبت منه لاشيء على من أخذ به"[٣] .

---

(١) انظر : د. محمد عبد الكريم الوافى ، منهج البحث فى التاريخ والتدوين التاريخى عند العرب، بنغازى : جامعة قار يونس، ط ١ ، ١٩٩٠ ، ص٢١٣.

(٢) انظر : محمد بن صامل ، مرجع سابق ، ص ص ٢٥٥ – ٢٥٦ .

(٣) انظر المرجع السابق ، ص ٢٥٨ – ٢٦٠ .

٤ - الاستناد فى نقل الروايات التاريخية ونقدها الى المصادر الأصلية للتاريخ الاسلامى وفق اولوية تقدم القرآن والسنة على ماعداهما من مصادر - اذا كان للرواية نصيب فى نصوص أى منهما أو كليهما - لانهما الاصدق فيما يوردانه من اخبار لصدقهما وهيمنتهما على غيرهما من نصوص ، ولوصولهما بأدق منهج لايرقى اليه الشك والريبة ، ولانهما يعطيان الدارس التصورات والمفاهيم والقيم والمناهج ، والسنن الربانية التى فى ضوئها تفسر أحداث التاريخ ويحكم عليها ، ويكمل هذين الاصلين - فيما لم يرويا - كتابات علماء السيرة النبوية كأبن هشام ، وابن الجوزى ، والسيوطى وغيرهم ، وكتابات الموسوعيين فى التاريخ كالطبرى ، وابن الاثير ، وابن كثير ، وابن خلدون ، وكتابات علماء التراجم والسير والطبقات والوثائق كابن الاثير ، وابن سعد، وابن عبد البر وابن حجر وغيرهم ، ويقوم نقل الرواية من هذه المصادر - عدا القرآن والسنة - على عدة اسس منها تحديد الروايات الصحيحة المختلفة فى الحدث أو الواقعة أو الشخص بعد غربلتها داخليا باختبار مدى استقامتها وخلوها من التناقض والانقطاع فى متنها ، وخارجيا بعرضها على النصوص المنزلة ، أو على الروايات الآخرى الموثقة أو على منطق الحوادث التى سيقت فيها ، أو على المنطق العقلى ، أو ماشاكل ذلك ، ثم محاولة الترجيح بين الروايات أو التوفيق بينهما كلما أمكن ذلك وفرضه سياقها ، فإن تعذر ذلك اختيرت الرواية الأكثر ملاءمة وصدقا فى وصف الحدث ، والاضافة اليها من غيرها ماليس فيها كما فعل ابن الاثير فى "الكامل فى التاريخ "[1] ، ثم بعد الاستقرار على بعض الروايات - واحدة أو أكثر - يتم تحليلها سياسيا حسب موقعها من موضع الدراسة ، واستخلاص دلالاتها ومفاهيمها فى حدود الرواية ودون اسقاط معاصر عليها على نحو ماسنرى .

رابعاً : قراءة الرواية التاريخية:

يعتمد تحليل نصوص الروايات التاريخية - وهى عماد البحث فى التاريخ عموما - على طريقة قراءتها ذلك أن هذه القراءة مسؤولة الى حد كبير عن سلامة الرويات من التأويلات الفاسدة

---

(١) يقول ابن الاثير فى مقدمة مؤلفه هذا " فقصدت أتم الروايات فنقلتها وأضفت اليها من غيرها ماليس فيها وأودعت كل شيء مكانه ، فجاء جميع مافى تلك الحادثة على اختلاف طرقها سياقا واحدا على ماتراه " .

انظر : الكامل ، مرجع سابق ، ص ٧ ، وانظر بصفة عامة فى مفهوم ضبط الرواية التاريخية واسبابه وكيفيته د. عفت الشرقاوى ، أدب التاريخ عند العرب ، فكرة التاريخ ونشأتها وتطورها، القاهرة : مكتبة الشباب ، ١٩٧٦ ، الجزء الأول ، ص ٢٥٣ ومابعدها ؛ د. محمد رشاد خليل ، المنهج الإسلامى لدراسة التاريخ وتفسيره ، القاهرة : دار المنار ، الطبعة الاولى، ١٤٠٤- ١٩٨٤ ، ص ٦٠ ومابعدها ؛ د. عبد الرحمن على الحجى ، نظرات فى دراسة التاريخ الإسلامى ، القاهرة : دار الاعتصام ، ١٩٨٠ ، ص ١٠٢ ومابعدها ؛ د. محمد عبد الكريم الوافى، مرجع سابق ، ص ٢٠٣ ومابعدها ؛ د. سيدة اسماعيل الكاشف ، مصادر التاريخ الإسلامى ومناهج البحث فيه ، بيروت ، دار الرائد العربى ، ١٤٠٣ - ١٩٨٣، ص ٦٣ ومابعدها .

والانتحالات الباطلة ، أو العكس ، وهو أمر له مردوده بالتالى ايجابيا أو سلبيا على تحليلها واستخلاص النتائج منها . وتثير قضية قراءة نصوص الروايات التاريخية أكثر من قضية فرعية منها :

١ – القراءة الداخلية والقراءة الخارجية:

القراءة الداخلية ترمى الى اكتشاف مكنون النص ذاته ولها مستويات ثلاث [1] ، **الأول** تعمد فيه الى عدم تجاوز النص من حيث استنطاق ما فيه من مفاهيم ومدركات يعبر عنها بصراحة ووضوح لالبس فيه ، فالنص هنا يصير متبوعا لاتابعا لأن دور الباحث فيه هو استجلاء ماتقوله الرواية التى يجسدها. ويدخل مثالا لهذا المستوى نصوص الخطب والرسائل التى تتضمن توجيهات أو نصائح أو أوامر واضحة محددة لاتقبل التحريف أو التصحيف.

أما المستوى **الثاني** فان القراءة تعتمد على مالم يقله النص وكان يريد ان يقوله ، وهذا المستوى منوط بقدرة الباحث على توليد المفاهيم أو الأفكار أو المدركات التى يرى أن النص يحتملها وان لم يقلها ، هنا يصير النص تابعا لأنه يخضع لعملية استنطاق ثانية ، لا ليعبر عما يقوله صراحة ومباشرة وانما ليعبر عما لم يقله ، وهذه العملية تقوم بالأساس على قدرة الباحث على الاستنباط من بين السطور ولذا تحتاج صبر واناة ، ومكنة بحثية كبيرة . ونجد شبيها لهذه القراءة عند مفسرى القرآن الكريم حين يستخرجون من بين الآيات القرآنية مايبعد عن فهم القارىء العادى لها، وان كان فى ذلك أحيانا مدخلا لصبغ تأويلاتهم بأرائهم المذهبية والفكرية إلا من حصّن نفسه بما اشترطه العلماء فى المفسر . والمستوي **الثالث** تؤسس القراءة فيه على مايريد النص قوله بدلالات مختلفة غير مباشرة من خلال ألفاظه وتعبيراته دون أن تعلن عنه تلك الالفاظ وتعبر عنه ، وهذا المستوى مثل المستوى الثانى فى الاعتماد على الاستنباط من بين السطور لكنه يختلف عنه فى أن الباحث يستنبط المفاهيم والأفكار والمدركات التى يحتملها النص فعلا ، وليس مايراه قادرا على تحمله كما فى المستوى الثانى ، إن الباحث عند هذا المستوى الثالث من القراءة يصير تابعا للنص كما فى المستوى الأول – وليس متبوعا كما فى المستوى الثانى – لا ليقرأ مافيه ويعبر عنه صراحة ، وانما ليقرأ مالم يعبر عنه صراحة ولكن الالفاظ تتقبله ، ويمكن أن نجد لهذه القراءة شبيها عند بعض شراح الحديث النبوى الذين يذيلون شروحهم بذكر مايستفاد من الحديث ، وان لم يذكر فيه مباشرة ، وأقرب نموذج لذلك منهج الامام ابن حجر فى "فتح البارى" .

أما القراءة الخارجية فأساسها مقارنة النص بغيره من النصوص ، ولها مستويان أيضا، **الأول** هو المقارنة بين النص والنصوص المتضمنة روايات متشابهة حول نفس الواقعة التاريخية ، **والثانى**

---

[1] (١) انظر بتصرف : ابن ابى الربيع ، سلوك المالك فى تدبير الممالك ، تحقيق د. حامد ربيع ، القاهرة: دار الشعب ، ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م ، ص ص ٩٨ – ٩٩ هامش .

المقارنة بين النص والنصوص المتضمنة روايات مختلفة حول نفس الواقعة التاريخية ، وتهدف عملية المقارنة الى اكتشاف العامل الأصيل المتحكم فى الواقعة والعامل التابع المتغير الذى ينبع منه ويتشكل من خلاله ، كما تهدف الى ضبط النتائج سواء بمعنى تدعيم دلالة التنظير السياسى للواقعة ، أو تقييد اطلاق النصوص ، أو استبعاد افتراض صحة الرواية من اساسها .

٢ - الفكر الدفاعى والفكر البنائى فى القراءة :

وهذه القضية تتعلق بالغاية من الاقتراب من قراءة النص التاريخى ، فالقراءة الدفاعية ترمى الى استخدام النص لرد هجوم ماعلى موقف تاريخى أو حدث تاريخى أو شخصية تاريخية أو ماشاكل ذلك بفعل القراءة غير الحقيقية للنص بصرف النظر عن أسبابها ، هنا لاتصير للقراءة أيه وجهة الا رفض النص لسقوط سنده ومتنه ، أو اعادة قراءته من جديد لكشف مافيه وفق المستويات السابقة للقراءة بنوعيها الداخلى والخارجى ، أو تجريح التأويل الخاطىء للنص الذى اتخذ منطلقا للهجوم .

أما القراءة البنائية فهى التى تتخلص من أسر اخضاع النص للقراءة الدفاعية بالمعنى السالف ، فوجهة هذه القراءة أن تكون لبنة فى تأصيل المفاهيم أو المناهج ، أو القيم أو الأنظمة وفق مايبغى التأصيل العلمى للنص لتكون المحصلة توافر زاد معرفى يساعد فى تدعيم صرح البناء المعرفى الإسلامى فى أى من ميادينه المتعددة .

ومع الاعتراف بأهمية القراءتين ، فان ارساء قواعد قراءة النص التاريخى هى أحوج ماتكون الى التوازن بينهما بحيث لاتطغى احداهما على الأخرى وإلا فان الجنوح الى الفكر الدفاعى محبط للابداع ومقيد للطاقات لأنه يظل فى دائرة رد الفعل على هجوم الآخرين ، حين أن الميل الى الفكر البنائى قد يغمض الطرف عن معاول هدم تنخر فى البناء ، فاذا ما اهملت فقد تأتى عليه من القواعد [١] .

٣ - التجرد والتحيز فى القراءة :

وجوهر هذه القضية مايثار كثيرا عن دعوى الموضوعية فى قراءة النص التاريخى الإسلامى ، واتهام الباحثين المسلمين بالميل عنها لاسقاطهم المضمون العقيدى - أو مايسميه بعض أصحاب هذا الاتهام العامل الغيبى - عند القراءة مما يترك بصماته على أن تأخذ الرواية التاريخية منحى آخر يراه دعاة الموضوعية والتجرد والحياد منافيا لضرورات المنهج الوضعى فى معالجة قضايا العلم والمعرفة ، وهنا يمكن القول :

---

(١) انظر فى طبيعة الفكر الدفاعى وأضراره وضرورة ملازمة الفكر البنائى له ، عمر عبيد حسنة ، نظرات فى مسيرة العمل الإسلامى ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، كتاب الأمة ، العدد الثامن ، ١٤٠٥هـ ، ص ص ٦١ - ٧٠ ؛ مصطفى منجود، الأبعاد السياسية للأمن ، مرجع سابق ، ص ص ٢٩ - ٣٠ .

أ - إن المعانى اللغوية لجذر "وضع" المأخوذ منه مفهوم الموضوعية لاتدل بحال على المعنى المتدارك لها من حيث كونها تجردا من المؤثرات الذاتية التى يؤمن نها الباحث قبل اقدامه على موضوع بحثه ، فالموضوعية تقابل الذاتية، لأن ذات الشيء هى حقيقته الجوهرية المجردة ، أما موضوعه فهو صفاته أو اعراضه حسب مصطلحات المناطقة [1] ، فمعانى مثل التذلل والكذب والافتراء والاختلاق والاسقاط والترك والدناءة ليست قريبة الصلة من قريب أو بعيد من المعنى السابق لمفهوم الموضوعية، رغم أنها مرادفات لجذره اللغوى [2] .

ب - إن الباحث المسلم لايستطيع تحت أية دعوى - ولاينبغى له - أن ينخلع من وعائه الحضارى وهو زاد مؤثراته الذاتية حال قراءة النص التاريخى أو التعامل مع أى حقل معرفى آخر ، لان هذا الوعاء مستمد فى التأسيس والالتزام من الوحى الالهى الذى ينظم علاقات المسلم وتفاعلاته ومعاملاته مع الناس والأشياء والموضوعات ناهيك عن الكون كله ، ويحدد له رؤيته لذاته وللآخرين حوله ، فكيف نطلب منه أن يتجرد من هويته بأسم مفاهيم ان صدقت نظريا - وهو أمر فى شأن الموضوعية مقدوح فيه - فان سندها الواقعى غير متيقن .

ج - كذلك فان شخصية المسلم الحيادى فى قضايا العلم - بما فيها قضايا علم التاريخ - لاوجود لها ، بل غير معقولة ، لأنه إن كان مطلوبا منه أن ينفض عن نفسه التصورات السابقة فقد جردناه من الميزان الذى يزن به مثل هذه القضايا، وهو ميزان نابع من عقيدته ، وعقيدته لاتحلق فى خيال بحيث يمكنه الانسلاخ منها متى شاء ولو لحين ، بل تفرض عليه أن يكون مربوطا بالحياة كما هى مربوطة به ، حيث لاقيمة لايمان لاعمل صالحا يتبعه ، ولاقيمة لعلم ان لم يكن نافعا يعمل به ﴿يأيها الذين آمنوا لم تقولون مالاتفعلون كبر مقتا عند ا لله أن تقولوا مالاتفعلون﴾ [3] ، وقد جاء فى الحديث "انصر اخاك ظالما أو مظلوما " [4] ولو أن الامر أمر حياد وعدم تحيز لقيل ابتعد عنه ظالما حتى لايؤذيك ظلمه ، ولكن مقتضى العدل والامانة يجعل من السكوت على الباطل وعدم نصرة الحق مع القدرة عليها خيانة لأن "الناس اذا رأوا الظالم و لم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم ا لله بعذاب من عنده " [5] .

---

(١) انظر : محمد بن صامل ، مرجع سابق ، ص ١٣٦ .

(٢) انظر معانى مادة وضع فى المعاجم اللغوية العربية .

(٣) الصف / ٢ .

(٤) رواه البخارى ، انظر النووى ، رياض الصالحين ، مرجع سابق ،ص ١٢٣ .

(٥) رواه ابو داود والترمذى والنسائى بأسانيد صحيحة . انظر المرجع السابق ، ص ١٠٥ . وانظر : ماأورده ابن كثير فى تفسيره " تفسير القرآن العظيم " عن الآية رقم خمسة ومائه من سورة المائدة ، القاهرة ، المكتبة التوفيقية ، ١٤٠٠ -١٩٨٠ ، ج٢ ، ص ١٠٩ - ١١٠ .

د - إن افتراض التجرد الذاتى من المؤثرات السابقة لكى يكون القارىء للنص التاريخى موضوعيا مؤداه أن يترك للعقل المجال ليكون معيار الحكم على حقائق الأمور ، وهذا معناه افتراض وجود ازدواجية فى النظر الى العقل والشرع ، فالشرع هو زاد المؤثرات السابقة كما ذكر من قبل والاحتكام الى العقل معناه الفكاك منها ، وهو غير صحيح ، فالإسلام لايعرف اطلاقا للعقل على هواه هكذا ، ولايجعله وحده معيار الحكم على الأشياء فى كثير من الأحيان ، فضلا على أنه ليس ثمة تعارض بين الاحتكام للشرع والاحتكام للعقل ، بعد درء التعارض بين الشرع والعقل ، وموافقة صريح المعقول لصحيح المنقول كما أبدع الامام ابن تيمية [1] ويكفى أن العقل مهما انساحت الميادين امامه -بما فيها ميدان التاريخ - ليعمل فيها اصلاحا أو تقويما لاقيمة لسعيه ان لم يكن عمله عبادة ، أى زلفى الى الله وابتغاء مرضاته ، والا فان آفة الرأى الهوى ، ومن اسوأ الضلال ضلال العقل على علم " أفرأيت من اتخذ الهه هواه وأضله الله على علم " [2] والإسلام وحده هو الذى يحكم على هذا السعى. وبعبارة اخرى لابد من تكامل الشرع والعقل فى اتيان مقاصد العبادة ، لان الإسلام لايفرق فى نظرته الى الانسان - صانع التاريخ - بين جسده وروحه ، وشهادته وغيبه ، وعقله ومايؤمن به، أما الازدواج فيعنى اقصاء الإسلام ومعاييره وقيمه من اطار حياة هذا الانسان ومن ثم من حركة التاريخ ، وعندها تكون حياة ظاهرها العطاء وجوهرها - مهما تعددت اشكال العطاء فى التاريخ - خواء ﴿قل هل ننبؤكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا آولئك الذين كفروا بآيات ربهم ولقائه فحبطت اعمالهم فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا﴾ [3] .

هـ -وأخيرا فانه اذا كان الامر فى دعوى الموضوعية فى قراءة النص التاريخى عدم التحيز للوصول الى حقائق الامور فيه ، فان فى قيم الإسلام مفاهيم أعمق دلالة وأشمل رؤية من هذا المفهوم كالعدل والقسط ، والامانة ، والاستقامة ، والاعتدال، والانصاف ، والصدق وكلها- واشباهها ومرادفاتها - مفاهيم تفرض على الباحث المسلم أن يكون الحق رائده وميزانه الذى يزن به كل الامور - وليس قراءة النص التاريخى فحسب - سواء وقع الحق له ، أو حاد عنه ، وسواء كان لذوى لحمته وقرباه أو جفاهم ﴿ياأيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم أو الوالدين والاقربين أن يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما فلاتتبعوا الهوى أن تعدلوا﴾ [4] وماأجدر الوقوف عند الحق منهجا وحكما فى قراءة التاريخ - ذلك " أن التاريخ الصادق لايريد من أحد أن يرفع لأحد لواء الثناء والتقدير ، لكنه يريد من كل من يتحدث عن

---

(١) انظر مفردات هذه القضية فى : ابن تيمية ، بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، بهامش كتاب منهاج السنة ، بيروت : دار الكتب العلمية ، د. ت.

(٢) الجاثية / ٢٣ .

(٣) الكهف / ١٠٣ - ١٠٥ .

(٤) النساء / ١٣٥ .

رجاله أن يذكر لهم حسناتهم على قدرها ، وأن يتقى الله فى ذكر سيئاتهم ، فلا يبالغ فيها ، ولاينخدع بما افتراه المغرضون من أكاذيبها " [1] .

٤ – المرونة وعدم الوقوف عند حرفية النص التاريخى :

قد يبدو مهما وضروريا فى بعض الأحيان عدم الاكتفاء بالوقوف عند حرفية النص التاريخى حال قراءته داخليا وخارجيا ، لمعرفة الجو العام او الخلفية الحضارية للواقعة التى يحتويها النص بكل مافى هذه الخلفية من مؤثرات مختلفة سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية ، ان أمكن استقراء ذلك تاريخيا ، فذلك يساعد على الوصول الى أقرب التحليلات واصدقها فى التعبير عن الواقعة ومكوناتها [2] ، وقد عد ابن خلدون القصور عن ادراك ذلك من ابواب المزلات والمغالط ، والسبب فى ذلك " أن الاخبار اذا اعتمد فيها على مجرد النقل ، و لم تحكم اصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران ، والاصول فى الاجتماع الانسانى ، ولاقيس الغائب منها بالشاهد ، والحاضر بالذاهب ، فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق وكثيرا ماوقع للمؤرخين والمفسرين ، وأئمة النقل من المغالط فى الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل ، غثا أو سمينا ، و لم يعرضوها على أصولها ولاقاسوها بأشباهها ولاسبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة فى الاخبار فضلوا عن الحق وتاهوا فى بيداء الوهم والغلط " [3] .

٥ – صيانة لغة النص من التبديد والتشويه :

وهذه النقطة سنعود اليها حال الحديث عن ضوابط التعامل مع الاسقاطات المعاصرة على النص التاريخى ، وصيانة لغة النص هنا لاتعنى الوقوف عند حرفيته كما سبق بقدر ماتعنى الوقوف عند معانيه ودلالاته ، كما أنها لاتعنى سيطرة العقلية المعجمية بقدر ماتلفت النظر الى ضرورة الوعى بمفردات منهج تناول النص ، وماقبل هذا المنهج [4] .

---

(١) انظر فى أهمية ذلك وأبحاث بعض مؤرخى المسلمين فى هذا المنحى : د. عفت محمد الشرقاوى، أدب التاريخ عند العرب – الجزء الاول . فكرة التاريخ نشأتها وتطورها ، القاهرة : مكتبة الشباب ، ١٩٧٦ ، ص ص ٢٧٦ – ٣٢٧ . والمعروف أن عدم الوقوف عند حرفية النصوص من ضوابط تفسير القرآن انظر : د. محمد حسين الذهبى : التفسير والمفسرون، القاهرة : مكتبة وهبة ، الطبعة الرابعة ، ١٤٠٩ هـ – ١٩٨٩ م ، ج ١ ، ص ص ١٣ – ٣٢ ، كذلك فهو من ضوابط فهم السنة ؛ انظر : د. يوسف القرضاوى ، مرجع سابق ، ص ص٩٣-١٨٤ .

(٢) انظر : ابن العربى ، مرجع سابق ، ص ٣ .

(٣) انظر : مقدمة ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ٩ – ١٠ .

(٤) انظر : محمود محمد شاكر ، رسالة فى الطريق الى ثقافتنا ، القاهرة: دار الهلال ، ١٩٩١ ، ص ٩٦ ومابعدها .

خامساً : بناء النماذج التاريخية وعملية تأهيل الحركة السياسية:

تعتبر الخبرة السياسية الإسلامية لعصرى النبوة والخلافة الراشدة الخبرة النموذج الذى ينبغى أن يبنى على غراره وفى هداه الخبرات الإسلامية التالية، بل والذى نقيم من خلاله هذه الخبرات على تنوعها زمانا ومكانا ، وهنا يمكن قياس مدى اقترابها مما تستبطنه الخبرة النموذج من مبادىء وقيم ومثل ، ومن ثم مدى ابتعادها عنه .

ويشير مفهوم النموذج التاريخى فى ابسط معانيه الى محاولة تقنين الخبرة التاريخية وجعلها اساسا من خلال المقارنة بين المواقف لوضع قواعد للحركة [1] ، غير أن امكاناته لاتقف عند حد مقارنة الواقع به ، بل يملك فى داخله ادوات للاستجابة واتقويم والتغيير [2] ، وعليه فان النموذج التاريخى يدور حول عدة محاور .

فهو من ناحية عملية مقارنة بين موقفين ، موقف معاصر نسعى لمواجهته بآخر هو أقرب المواقف اليه تاريخيا بما يسمح بفهم عناصر النجاح فى هذه المواجهة وأبعاده ، فان تصور الانطباق بينهما تماما أمر مستحيل،ومايهمنا اذن أن تكون نقاط عدم التشابه قليلة ان لم تكن محدودة ، وبحيث يوجد عبر الخلاف على الاقل منطق واحد ثابت من حيث لغة التعامل يصلح أساساً للمقارنة .

وهو من ناحية ثانية ينطوى على عملية اقتطاع للمواقف من حيث الواقع الحركى واحالته الى أبعاد أصيلة واخرى تابعة ، بحيث نستطيع تقديم تصور للموقف حيث يتميز بوضوح مدخلاته ومخرجاته ، ومقوماته ونتائجه ، والاقتطاع هنا يخضع له كلا الموقفين : الموقف المبنى عليه النموذج التاريخى ، والموقف الحركى المعاش والمراد قياسه من خلاله، الاول يمثل اطارا متكاملا للتعامل بعد بنائه على معرفة تاريخية سابقة موثقة، والثانى لما يكتمل بعد بل ينقصه التكامل لأنه قيد الدراسة والتدبر والتوقع عند المقارنة.

وهو من ناحية ثالثة يتضمن تقنينا للخبرة التاريخية – المبنى عليها النموذج – انطلاقا من علاقة السببية ، بحيث يكون للنجاح درجاته واسبابه وكذا الفشل ، وهذا التقنين فى حقيقة الامر يرادف فى الفهم الإسلامى استخراج السنن العامة لحركة التاريخ خلال الحقبة التى اقتطعت ليبنى عليها النموذج، بكل مافيها من عناصر ثابتة واخرى متغيرة .

وينبغى التفرقة بين نوعين من النماذج التاريخية حال الحديث عن مفهوم النموذج التاريخى ، أحدهما : النماذج التاريخية الموحى بها ، والتى يعتمد بناؤها على اخبار الوحى المنزل عنها قرآنا

---

(١) انظر فى فكرة النموذج التاريخى : د. حامد ربيع ، الدعاية الصهيونية، لقاهرة : معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧٥ ، ص ص ٢١٦ – ٢١٨ ، مصطفى منجود:الأبعاد السياسية للأمن فى الإسلام، مرجع سابق، ص ص ٢٦-٢٧

(٢) انظر : سيف عبد الفتاح ، مرجع سابق ، ص ص ٥٢ – ٥٤ .

وسنة ، ولهذا النوع سماته فى أن النص الموحى به غالبا مايتحدث عنه فى عمومياته ثم يكون للمفسرين وشراح السنة دورهم فى تفصيل هذه العموميات وتوضيحها ، وأنه يستوعب فى دلالاته وسننه الزمان والمكان ، ولذلك قد ينطلق من واقع تاريخى عايشه المسلمون ابان نزول الوحى ، أو من واقع تاريخى لامم سبقتهم مسلمة كانت أو غير مسلمة ، ويحمل مصداقيته فى ذاته ، وانما يدخل التشويه عليه من الروايات المنهية ، أو الدس بالموضوع من الأخبار فيه ، ويغلب عليه الأسلوب القصصى الذى قد يستغرق نصا واحدا من نصوص القرآن والسنة ، أو سورة قرآنية ، أو حديث نبوى ، او مجموعة من السور ، أو مجموعة من الاحاديث ، وكذا فهو لايأتى على وتيرة واحدة فقد يتحدث عن فرد ، أو جماعة أو قبيلة ، أو قوم، أو أمة ، أو مجتمع ، مؤمنا كان أو غير مؤمن .

والثانى النماذج التاريخية غير الموحى بها ، والذى يعتمد بناؤها على واقع تاريخى خاص بتجربة انسانية ، أو تطور سياسى شهده هذا الواقع ، ولهذا النوع سماته ايضا فى كونه افرازا بشريا خالصا ، وهو عرضة لسوء التأويل بصورة أكبر من النموذج فى النوع الأول ، لأنه لايحمل مصداقيته فى ذاته بل فى أمانة نقله ، فمصدره الاساسى ليس الوحى بل مانقله المؤرخون عنه ، وعلماء السير والطبقات ، وقابليته للتكرار مرتبط بتماثل شروط الانسان والزمان ، والمكان ، والحدث ، ولكن بصورة مختلفة احيانا لاختلاف طبيعة هذه العوامل مجتمعة من فعل حضارى الى آخر، كما أن هذا النوع يعرض بأكثر من وجه ، ويحاكم من خلال الاصول المنزلة ولايحاكمها[1]

اذا كانت تلك هى سمات كل نوع من النماذج التاريخية ، فان بناء لها ينبغى أن ينهض على عدة أسس :

أولها : أن هذه النماذج هى أدوات منهاجية للتحليل السياسى وبالتالى فهى ليست وصفا للواقع السياسى موضع التحليل والتوظيف ، فهى لاتنفذ الى اغواره، ولاتقدم صورا لظاهره الا بقدر وظيفتها كأدوات ومداخل مؤسسة على مفاهيم وعلاقات متسقة اتساقا منطقيا للاقتراب من ذلك الواقع ، ولذلك فلكل نموذج مجاله ، فان كان المراد القاء الضوء على جوانب الاشراق والعطاء فى الواقع السياسى وظفت النماذج الأنسب الى هذه الجوانب ، فعلى سبيل المثال أن نموذج التصدى لحركة الردة فى صدر الإسلام فى خلافة ابى بكر رضى الله عنه يصلح اساسا لبيان كيف يمكن التصدى لحركات الانقسام الداخلى أو عدم الاستقرار فى المجتمع السياسى [2] ، أما ان كان المطلوب كشف جوانب القصور والانكسار وظفت بالمقابل النماذج التى تؤدى هذا

---

(١) انظر بعض المحاولات لبناء نماذج تاريخية من كلا النوعين تم توظيفها فى تحليل الابعاد السياسية لمفهوم الامن فى الإسلام فى : مصطفى منجود ، الأبعاد السياسية ، مرجع سابق ، مواضع متفرقة.

(٢) انظر تفاصيل هذا النموذج فى المرجع السابق ، ص ٢٤٧ - ٢٥٨ .

الغرض وعلى سبيل المثال أيضا ان نموذج الفرعونية السياسية فى الحركة السياسية -كنموذج قرآنى - يصلح أساسا لكشف مساوىء الاستبداد والطغيان السياسى [1] .

ثانيها : أن تأسيس البناء على اعتبار ان النماذج التاريخية تنطوى على صورة من صور التجريد للحياة السياسية فى زمان ومكان معينين بما يعنيه ذلك من الالمام بالأبعاد الاجتماعية لهذه الحياة من أفكار وقيم وتقاليد وأعراف ونظم وأوضاع حضارية [2] ، هذا التأسيس لايهمل الواقع لأنه يجعل الخبرة التاريخية التى تبنى عليها النماذج مادته وموضوعه، كما أنه يعتبر الواقع فى اطار التأكيد على التنوع من خلال الوحدة ، وعلى هذا فهو حين يملك فى جانب منه الثبات والوضوح لايفيد الجمود أو الاطلاق عند توظيفه فى واقع سياسى محدد [3] .

ثالثها : أن هذه النماذج لاتخضع لمنطق التكذيب أو التشكيك فى ذاتها مادامت قد أسست على قاعدة ثابته لايرقى اليها الشك ، غير أنه يجب التفرقة هنا ، فالنماذج التاريخية الموحى بها مصداقيتها فى ذاتها ابتداء وانتهاء كما سبق لاعتمادها على قاعدة الوحى الذى لايأتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه ، حين أن النوع الثانى من النماذج مصداقيته فى ذاته انتهاء أى بعد توثيق سند نصها التاريخى ومتنه ، واذا كانت آفة الاخبار رواتها كما يقال، فان كل راوى خبر يطالبه الإسلام بأن يعين مصدره على قاعدة من اين لك هذا ؟ ولاتعرف أمة مثل هذه الدقة فى المطالبة بمصادر الاخبار كما عرفه المسلمون، ولاسيما أهل السنة منهم [4] ، والقاعدة فى ذلك قوله تعالى ﴿ قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين ﴾ [5] .

رابعها : أن هذه النماذج ليست مؤقتة من حيث صلاحيتها كأدوات للتحليل السياسى لأن الاعتبار والعظة بسنن الله فى خلقه حال التزامهم بما شرع وحكم فى الكون ، وحال عدم التزامهم بذلك ، وهما منطلق بناء هذه النماذج لاينقطعان، وبعبارة أخرى حيثما توافرت شرائط تطبيق هذه النماذج فهى صالحة للتوظيف خارج الاطار التاريخى والحضارى ، بشرط أن يكون التوظيف مؤسساً على فقه سليم للواقع ، بما يحقق للنموذج التاريخى رغم خصوصيته القدرة على تجاوز التجربة ليكتسب دلالة انسانية عالمية عامة مشتقة فى الغالب من اعتماده على الشرع فى تأسيسه الذى يتسم بالعالمية والابدية والخلود وحفظ الله له .

واخيراً : أن بناء هذه النماذج لايعول على تفاعلات الكم أو علاقاته بالأساس وان لم يتناساه أو يغفله احيانا ، لأن المعنى لدينا فى هذه النماذج أن نقيس بها مدى الالتزام العقيدى فى المجتمع

---

(١) انظر : أهم تفاصيل هذا النموذج فى:د. سيف عبد الفتاح ،مرجع سابق ، ص ص ٤٧٤-٤٩٨

(٢) أنظر: د. طه بدوى ، النظرية السياسية،القاهرة:المكتب المصرى، ١٩٨٦، ص٣٥١ .

(٣) انظر : د. سيف الدين عبد الفتاح ، مرجع سابق ، ص ٥٢ .

(٤) انظر : ابن العربى ، مرجع سابق ، ص ٥٢ .

(٥) البقرة / ١١١ .

السياسى ، فنماذج الاصلاح نقيس الالتزام فيها من خلال مدى التمسك بالقيم والمبادىء الاخلاقية التى تحتملها من عدمه ، حين أن نماذج الافساد نقيس الالتزام من خلال مدى التحلل من مضادات القيم والمبادىء غير الأخلاقية التى تحتملها من عدمه أيضا .

سادساً : الاسقاطات العصرية على النص التاريخى :

تبقى للنص التاريخى قيمته مادام الاقتراب منه – ايا كان شكل قراءته وفقا للحديث السابق عن مستويات هذه القراءة – مناسبا لما يحتمله من معان ودلالات ، ومادام هذا الاقتراب يجعله يعبر عن هذه المعانى وتلك الدلالات كما هى موجودة فيه فعلا فى سياقه التاريخى والحضارى ، وليس كما ينبغى أن تكون موجودة فيه ، فعندها نستطيع معرفة حقيقة مايستبطنه النص، وبالتالى استخلاص العبر والنتائج منه .

لكن قد يراد من النص التاريخى أن يأخذ اتجاها آخر تنعدم فيه استقلاليته ليصبح تابعا لما يراد منه، واحد أهم المداخل الخطيرة التى يفقد فيها النص استقلاليته ايقاعه فى اسقاطات عصرية – أيا كان شكلها كما سنرى – بينها وبين سياق عصره فارق كبير، ومثل هذه الاسقاطات اذا ماتركت على سجيتها دون ضابط قد تؤدى بالنص التاريخى الى أن يقول ماليس فيه ، كأن يؤكد قناعات ومقولات مسبقة ، أو أن يثبت مقدمات جاهزة من قبل ، أو أن ينتصر لرأى أو مذهب أو منهج أو مفهوم لاتحتمله الرواية التى يحتويها ويتحدث عنها ، أو أن يعبر عن مواقف معدة سلفا ، أو غير ذلك من الاسقاطات التى تلوى عنقه ليخرج ماليس فيه ، ويحتمل مالايحتمله بشكل أو بآخر، بعد اقتطاعه من عصره أو بيئته التى اينعته . والاسقاطات العصرية التى تمارس هذه الادوار السلبية فى النص التاريخى لاتأتى على وتيرة واحدة :

١ – فتارة يكون الاسقاط العصرى مفاهيميا بأن يقرأ النص أو يكتب من جديد، أو يحلل ليس من خلال مفاهيمه هو والفاظه وانما من خلال منظومة مفاهيمية وليدة نتاج حضارى بعيد الشقة زمانيا ومكانيا عن ذلك الذى دون فى اطاره النص ، فاذا كان النص يتحدث عن المجتمع المسلم وفئاته فى عصرى النبوة والخلافة الراشدة فلا غضاضة فى الزج بمفاهيم مثل الطبقات ، البرجوازية ، الارستقراطية ، البروليتاريا ، رجال الدين ، واذا تحدث النص عن علاقة أفراد المجتمع المسلم فى ذانك العصرين استخدمت مفاهيم مثل الصراع الطبقى، العنف الثورى ، صراع اليمين ضد اليسار ، او اليسار ضد اليمين ، أما اذا كان النص يتحدث عن قيم الحكم وأشكاله فى صدر الإسلام فهناك مفاهيم الديمقراطية ، الاشتراكية ، الفاشية، الديكتاتورية ، واخيرا فان النص اذا كان معنيا بأنماط الخلاف والانقسام بين المسلمين فثمة مفاهيم أخرى لابد من توظيفها هنا مثل الحرب الاهلية ، العنف الثورى ، الانقلاب العسكرى ، الصراع الدموى . ولعل أخطر مافى هذه المفاهيم – فوق ماتستبطنه من قيم ومعانى قد تضرب بقيم ومعانى الإسلام عرض الحائط – انها تترك النص التاريخى نهبا مستباحا لكل دخيل ، وتابعا سيارا لأية منظومة مفاهيمية معاصرة ، فيبدو الأمر وكأننا أمام نصوص تاريخية متعددة وليس امام نص واحد، أو بعبارة اخرى أدق

وكأننا امام أكثر من تاريخ للاسلام والمسلمين ، ودون الجميع مسخ الوجه الحضارى لمسيرة الإسلام عبر التاريخ [1] .

٢ – وقد يكون الاسقاط العصرى منهجيا ، وذلك بصب رواية النص التاريخى فى قوالب للتحليل تؤصر عليها اصرا ، دونما اعتبار لمدى ملاءمة هذه المناهج لمقولات الرواية ، فأحيانا تخضع الرواية لمفردات المنهج التجريبى الذى يرى فى التاريخ عامة حقل تجارب خصب يعوض النقص فى صعوبة اجراء التجارب المعملية فى العلوم الاجتماعية مثلما يحدث فى نطاق العلوم الطبيعية ، وهذا المنهج اثبت قصورا كبيرا فى دراسة الحياة البشرية ، لأن وحدة التعامل فيها –الانسان– ظاهرة اجتماعية لايمكن اقتطاعها من مؤثرات حياتها المادية والمعنوية، أو من تصوراتها وعقائدها السابقة، هذا بالاضافة الى الشك الى حد كبير فى مصداقيه استخدام التاريخ بديلا للتجارب المعملية فى نطاق العلوم الاجتماعية [2] . وأحيانا اخرى تخضع لمنهج الاستدلال الاستنباطى الذى يدرس النص التاريخى من خلال القياس المنطقى والتجريد الذهنى اعتمادا على المنهج الارسطى الذى حاربه نفر من علماء المسلمين ، ورفضوا فساده وبطلانه ، بل وأصدروا الفتاوى بتحريمه [3] ، وتارة يخضع النص لمنهج يدعو الى الموضوعية والحياد وعدم التحيز بأن نخلع كل المؤثرات السابقة قبل تحليل النص ، وقد سبق مناقشة الاسس الواهية التى يستند عليها منهج كهذا ، كذلك قد تطبق على النص مناهج اخرى افرزها التحليل السياسى الغربى مثل المناهج القائمة على التحليل البنائى الوظيفى ، أو تحليل النظم ، أو ماعداهما [4] وهى مناهج اثبتت بعض الدراسات العلمية الإسلامية ان استخدامها دون بصيرة فى التنظير السياسى الإسلامى فى أى من مصادره –بما فيها التاريخ الإسلامى– ينطوى على مغالطات كثيرة [5] .

---

(١) انظر الملاحظات القيمة التى اوردها د. عبد الحليم عويس ، فى مؤلفه " فقه التاريخ وازمة المسلمين الحضارية " ، القاهرة : دار الصحوة ، الطبعة الاولى ، ١٤٠٧ – ١٩٨٦ ، ص ١٩١، وانظر له أيضا : "الغزو الثقافى فى المجال التاريخى"، المسلم المعاصر ، العدد السابع والاربعون ، رجب – رمضان ١٤٠٦ / مارس – مايو ١٩٨٦ ، ص ص ٤٩ – ٦٨.

(٢) حول فكرة التجريب فى التاريخ ، انظر : بكر مصباح تنيرة ، "التاريخ والتحليل السياسى" رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة ، كلية الاقتصاد ، ١٩٧٦ . انظر أيضا : د. عفت الشرقاوى ، مرجع سابق ، ص٣٢ ؛ د. محمد رشاد خليل ، مرجع سابق ، ص ص ١٠٦ – ١٠٧؛ د. عاصم الدسوقى : البحث فى التاريخ قضايا المنهج والاشكالات ، القاهرة : مكتبة القدسى ، ١٩٨٦ . ص ص ٣٤ – ٣٧

(٣) انظر : محمد بن صامل ، مرجع سابق ، ص ١٣٤ .

(٤) انظر فى الملامح العامة لبعض هذه المناهج ومقولاتها : د. كمال المنوفى، أصول النظم السياسية، الكويت : مؤسسة الربيعان ، ط١ ، ١٩٨٧ ، ص ص ١٥ – ١٢٤ ؛ د. ودودة بدران (محرر) ، اقترابات البحث فى العلوم الاجتماعية، القاهرة:مركز البحوث والدراسات السياسية ، ١٩٩٢، مواضع متفرقة

(٥) انظر بعض هذه المغالطات التى أوردها وعلق عليها د. سيف الدين عبد الفتاح : مرجع سابق ، ص ص ٢٨ – ٤٢ .

٣ - وقد يكون الإسقاط العصرى منهيا حين يطل على النص التاريخى من نوافذ مذاهب عقائدية أو سياسية ، وهو ماعانى منه التاريخ الإسلامى قديما وحديثا، فقد عانى قديما من التأويلات المحرفة للشيعة والرافضة واصحاب الاسرائيليات ولايزال يعانى حتى الآن من تداعيات الخلاف المذهبى بين المسلمين خاصة الخلاف بين الشيعة والسنة ، كذلك يعانى التاريخ الإسلامى من اسقاطات المذهب القومى الذى يتزعمه دعاة القومية العربية الذين يرون فيه ترجمة صادقة لدور العامل القومى العربى فى سيرته وحقبه الممتدة،ويلحق بركب القومية المذاهب العلمانية النابعة من تصورات تقوم على أساس أبعاد كل ماله صلة بالدين والغيب وقيم الإسلام عن ركب التاريخ دون اعتبار لأثر ذلك فى تصديع المكون العقيدى الذى ينبنى عليه التاريخ الإسلامى الذى يستقى ينابيعه أى المكون - من التوحيد - توحيد الالوهية وتوحيد الربوبية وتوحيد الاسماء والصفات ، بعيدا عن الشرك وافساد المعتقد .

٤ - وقد يكون الاسقاط العصرى تفسيريا ، حين يدخل النص التاريخى فى معترك المدارس المعاصرة فى تفسير التاريخ لتلقى عليه بظلال رؤيتها لحركة التاريخ والعوامل التى تسيطر عليها منطلقا ومسارا وقيما ، وواقع الامر أن التاريخ الإسلامى لم ينج من نقائص هذة المدارس لما ارادته أن يدور فى فلكها ، فمدرسة التفسير الماركسى لما اقحمت على هذا التاريخ كانت محصلتها تشويهه بمقولاتها المادية ، ذلك أنها فسرته على غير حقيقته لما جعلت خطة العام يسير وفق الصراع الطبقى وسيادة ماديات الوجود الانسانى على ماعداها ، واعتبرت هذا الجانب المادى هو الاساس الوحيد فى تفسير حركته ، دون اعتبار لجوانب العقيدة ، أو الاخلاق ، أو الثقافة الابقدر مايخدم هذه النظرية الضيقة ، ومدرسة التفسير النفسى وظفها البعض فى التاريخ الإسلامى بشكل عدّ كل نشاط فيه وكل حركة وكل موقف نابعا من الغريزة الجنسية - وفق تحليل رائدها فرويد- وحتى العوامل الدينية والاخلاقية فسرت على هذا النحو لانها - بحسب هذه المدرسة - لم تكن اصيلة فى خلقة الانسان ونظرته وحياته وانما نشأت نتيجة العقد النفسية والخوف من المجتمع ، وتأتى مدرسة التفسير القومى مستندة على المذهب القومى لترادف بين التاريخ الإسلامى والتاريخ العربى لقوم جمعتهم سمات فى اللغة والنسب، والمصالح والمكان والدين ، فالعرب هم صانعو التاريخ وهم الذين خاضوا صراعا قوميا مع غيرهم من الشعوب سواء تلك التى دخلت فى الإسلام او تلك التى لم تدخل فيه ، وتلك نظرة عنصرية الى التاريخ الإسلامى ، وتبقى مدرسة التفسير الحضارى - التى غلفتها الثقافة النصرانية لرائدها توينبى التى تؤمن بالفصل بين الدين والحياة ، وترتضى الشكل العلمانى فى جانب ، واللاهوتى فى جانب اخر - التى جعلت التاريخ الإسلامى رحلة تحد واستجابة ، وليست رحلة سنن يجريها الله فى خلقه يعرف من خلالها الانسان من هو ؟ وماذا يريد من الحياة ؟ وماذا تريد منه؟ وماهو مآله النهائى ؟ ومما يستمد تصوره لكل ذلك ؟

٥ - وقد يكمن الاسقاط العصرى اخيرا فى المصادر التى يستقى منها النص التاريخى فمما لاشك فيه انه ليس ثمة أشمل وأحفظ سندا للرواية التاريخية التى يعبر عنها النص من المصادر التراثية التى لاغنى عنها عند البحث فى التاريخ الإسلامى غير أنه باسم المعاصرة احيانا ، ونتيجة عدم العلم بها أحيانا اخرى يستعاض عن المصادر الأصلية بمصادر مستهجنة مستمدة من كتابات الاستشراق ، أو الكتب المترجمة عن أصول غير عربية ، أو تلك التى ترتكز على أسس علمانية فى الكتابة والتفكير ، أو مثيلاتها التى ابتدعتها عقول مسلمة أو عربية ولكن برؤية تغريبية ، والمصادر التى تمتلأ بأساليب الغزو الفكرى للتاريخ الإسلامى ، أو ماشاكل ذلك من مصادر ليست أمينة فيما تنقل أو تكتب عن نصوص الروايات التاريخية .

الذى لاشك فيه أن الفصل بين كل الاشكال الخمسة السابقة من الاسقاطات العصرية من الصعوبة بمكان ، فكل منها قد يؤدى الى الاشكال الآخرى ، كما أن كلا منها قد يتضمن بقيتها، لكنها كلها تكشف عن أحد مداخل تشويه النص التاريخى الإسلامى وتحريفه ، ولذلك وفى محاولة للخروج من هذه العثار لزمت مراعاة الاعتبارات التالية :

أ - أن اللغة العربية تظل هى الأداة الأنسب والأقوم لفهم محتويات النص التاريخى فى تعاملنا معه، ليس لأنها اللغة الاصلية التى كتب النص بها ، ومن ثم فهى الأصدق انباء عنه والأكثر استنطاقا لمعانيه ، وليس حفاظا عليه من المسخ المفاهيمى الغريب عنه ، والذى يحاول قراءته باسم المعاصرة بأبجدية خاطئة ، وانما انطلاقا من الاقتناع بأن اللغة العربية هى لغة الأصالة فى الخطاب الإسلامى الذى يتضمنه النص - بغض النظر عن شكله - سواء كان منزلا موحى به ، أو كان غير منزل غير موحى به ، الاصالة التى لاتقف باللغة عند كونها مجرد أداة رمزية للاتصال بين مرسل الخطاب ومستقبله وقد توسطت بينهما مادة الخطاب وبيئته ، بل التى ترى فيها كذلك أداة التعبير عن الذات الحضارية ، وأداة التميز لها ، وأداة الدفاع عنها ، وأداة الحصانة بالعقيدة والأخلاق والمثل التى تربى عليها أجيال المسلمين فاذا بها فى تواصل واستمرار بلا انقطاع أو اغتراب الى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

ب - إن صيانه النص التاريخى من الآثار السلبية للاسقاطات العصرية عليه لايعنى تقديس النص والضن به أو ابعاده عن لغة العصر ، ذلك أنه ينبغى التفرقة بين ثلاثة أمور هنا ، الأول العمل على تجاوز الواقع حال النظر الى النص بمعنى الانعزال به عن الحياة المعاشة ليحلق تنظيره فى خيال لاقيمة له بعد أن فقد أحد مقومات العلم النافع فى ضرورة العمل به ، والثانى الانقياد لضغط الواقع حال النظر الى النص بمعنى أن تكون لمعطيات الحياة المعاشة الكلمة الفصل فى صلاحيته من عدمها تبعا لاستجابته لما تمليه عليه، فاما استجاب لها، واما اتهم بالقصور ومن ثم اتاح المبرر لتجاوزه ، ولو كان مايملى عليه مناقضا لما يحمله حقيقة ووجودا ، والثالث السعى الى اعتبار الواقع حال النظر الى النص بمعنى الجمع بين أحسن مافى الأمرين السابقين حيث جعل الهدف من هذا النظر أن يقدم النص كل مايمكنه تقديمه ويحتمله مما ينفع الواقع فى فكره أو حركته

أو فى كليهما، وهذا يجنبه مجافاة الحياة المعاشة ، على أن يكون ماينفع به النص يحتمله مضمونه أو يدعو اليه ، أو يحذر من مخالفته ، أو يضرب الأمثال له أو يحكى طرائق تحقيقه ، أو ماشاكل ذلك وبهذا نتخلص من الافراط الناتج عن عبادة النص التاريخى الناتج بدوره عن تجاوزه الواقع ، أو التفريط فى جدواه الناجم عن ضغط الواقع عليه ، بيد أنه مطلوب لاعتبار الواقع تحقيق التكامل بين ثلاث دوائر للفقه ، فقه النص التاريخى مناط التعامل، وفقه الواقع مناط الرغبة فى الافادة من النص، وفقه أداة تحقيق هذه الافادة مناط ربط معطيات النص بمعطيات الواقع [1] .

ج – أن ثمة حذرا – لايعنى الرفض – عند التعامل مع المناهج الغربية فى دراسة التاريخ الإسلامى فى عصرى النبوة والخلافة الراشدة ، أما الحذر فمبعثه أن واقع الحال يشهد على تمخض جانب كبير من هذه المناهج عن افتراءات واغلوطات لما طبقت على هذه الحقبة الرائدة فى التاريخ الإسلامى ، اما لانها دخلت عليها من غير ابوابها فى المفاهيم والمنهج والمصادر والعناصر الفاعلة ، أو لأنها خلعت عليها محملاتها البيئية الحضارية القائمة على تصور معين للدين ، والانسان ، والكون ، والحياة يختلف فى كثير من مناحيه عن رؤية الإسلام لهذه الكليات ، أو لأنها اسقطت عليها تفسيرات –كالتى سبق ذكرها – بعيدة عن التفسير الإسلامى لها ، أو لأنها ركزت على جوانب الاظلام فيها ، وهى الاستثناء – وخاصة بعد خلافة عمر بن الخطاب (رضى) – وتجاهلت جوانب الاشراق وهى القاعدة ، واما عدم الرفض فمرده أن العقل المسلم يستطيع عند الضرورة ، واذا لم يوجد البديل الإسلامى لهذه المناهج أن يتعامل مع أى منها بوعى وبصيرة لمواطن النفع فيها فيأخذها ، ولمواطن الضرر فيلفظها وفق قاعدة "ان هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم [2] كما أنه يأبى أن ينغلق فى هذه الحالة على ذاته أو ينكفأ بعيدا عن عطاء وحضارة عصره لانه يعلم أن الحكمة ضالة المؤمن فأينما وجدها فهو الأحق بها وفق مايضع الإسلام من ضوابط، حتى لايتهم بالقصور فى فهم دينه وعقيدته [3] .

---

(١) انظر فى فقه التاريخ الإسلامى : د. عبد الحليم عويس ، تفسير التاريخ علم سلامى . نحو نظرية اسلامية فى تفسير التاريخ ، مرجع سابق ، ص ١٠ ومابعدها .

(٢) وهى مقولة مروية عن محمد بن سيرين أوردها النووى فى صحيح مسلم ، مرجع سابق ، ج ١، ص ٨٤ .

(٣) انظر فى ضوابط التعامل مع المناهج الغربية : منير شفيق ، الإسلام فى معركة الحضارة ، بيروت: دار الكلمة للنشر، ط١ ، ١٩٨٢ ، ص ١١١ ومابعدها ؛ د. سيف الدين عبد الفتاح ، مرجع سابق ، ص ٥٢ ومابعدها ؛ د. محمد سعيد رمضان البوطى ، مرجع سابق ، ص ٢٢ ومابعدها ؛ د. عفت الشرقاوى ، مرجع سابق ، ص ١١ ومابعدها ؛ ابو الوفا احمد عبد الآخر، مرجع سابق، ص ١٩٧ ومابعدها ؛ محمد بن صامل ، مرجع سابق ، ص ١٢٤ ومابعدها ؛ محمود محمد شاكر، مرجع سابق ،ص ٢٩ ومابعدها . وله كذلك أباطيل وأسمار، القاهرة : مطبعة المدنى ، ط٢ ، ١٩٧٢ ، ص ص٢٣ –٢٥ ؛ د. منى ابو الفضل ، نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامى بين المقدمات والمقومات . بحث مقدم الى ندوة " قضايا المنهجية والعلوم السلوكية " ، الخرطوم، جمادى الاول ١٤٠٧ – يناير ١٩٨٧ ، ص ص ٢ – ٣ ؛

د - أن التاريخ الإسلامى عامة - بما فى ذلك تاريخ عصرى النبوة والخلافة الراشدة - لايقبل الرؤية التجزيئية القائمة على أحادية النظرة التى تتبناها المدارس الغربية المختلفة فى تفسيره ، ذلك أن أيا من العوامل ، الاقتصادى أو النفسى أو الاجتماعى أو السياسى أو الحضارى أو المثالى لاينهض وحده -حتى بعد تنقيته مما لحق به من تجاوزات ان أمكن ذلك- لدراسة هذا التاريخ ، بقدر مايغطى جانبا أو آخر منه ، بقطع النظر عن منهج التغطية ، ذلك ان التاريخ الإسلامى إنما هو تاريخ حضارى ليس وليد تحد واستجابة كما قصد توينبى ، وانما وليد سنة الهية فى استخلاف الانسان فى الارض ليحمل امانة ثقيلة - أبت المخلوقات أن يحملنها وأشفقن منها - فى تحقيق العبودية له ونشر رسالة التوحيد فى الارض لتكون كلمة الله هى العليا ، لذلك لم يكن غريبا أن يأتى التاريخ الإسلامى حصيلة مكونات عدة ، الوحى الالهى والاجتهاد البشرى فى حدوده ، العقيدة والشريعة ، العبادات والمعاملات ، النبوة والخلافة ، العصمة والخطأ ، الصحابة والمنافقين ، العرب وغير العرب ، المسلمين وغير المسلمين ، الاموال والعقارات ، القيم والمثل ، الانسان والحيوان والجماد والطير ، الفرد والجماعة والأمة ، النصر والهزيمة ، التماسك والاختلاف ، الداخل والخارج ، السلم والحرب ، النظم والابنية والتشريعات ، الى آخر تلك المكونات التى قد يصعب حصرها ، ومن ثم فحين يكون الحديث عن هذا التاريخ مرادفا للحديث عن أى من هذه الجوانب منفردا ، فذلك الخلط بين مفهوم التاريخ وجوانبه ، والخطأ فى تحديد ماهيته من عناصره ، والعجز عن ادراك كنهه ومايعتمل داخله ، من هنا تبدو مناسبة وأهمية أن يدرس التاريخ الإسلامى من خلال منظور حضارى اسلامى ينأى به عن النقائص التى اوقعته فيها مناظير أبعدته عن أصالته [1] .

د. همام عبد الرحيم سعيد، الفكر المنهجى عند المحدثين ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، كتاب الامة ، العدد ١٦ ، (المحرم ١٤٠٨هـ) ص ١١ومابعدها ؛ مصطفى منجود، الأبعاد السياسية ،مرجع سابق،ص ص١٨-٣٠ .

وحول خطورة الاسقاطات العصرية على التاريخ الإسلامى وضوابط التعامل معها انظر : د. عفت الشرقاوى ، مرجع سابق، ص ٨ ؛ د. محمد رشاد خليل ، مرجع سابق ،ص ص١٣٦ - ١٣٨ ؛ د. عبد الرحمن حجى ، مرجع سابق ، ص ٩٩ ؛ سالم على البهنساوى ، الغزو الفكرى للتاريخ والسيرة بين اليمين واليسار ، الكويت ، دار القلم ، ط١ ، ١٤٠٦ - ١٩٨٥ ، مواضع متفرقة ؛ د. عبد الحليم عويس ، الغزو الثقافى ، مرجع سابق ، ص ٥١ ومابعدها ؛ يوسف كمال احمد ، فلسفة التاريخ كما بينها القرآن ، المسلم المعاصر ، العدد الثالث ، رجب ١٣٩٥ - يوليو ١٩٧٥ ، ص ص٢١ - ٢٤ ؛ د. مصطفى كمال وصفى ، ليس المسلمون يمينا ويسارا، المسلم المعاصر ، العدد السادس عشر ، شوال -ذوالحجة ١٣٩٨ / اكتوبر - ديسمبر ١٩٧٨ ، ص ص١١٥ - ١٣٩ ؛ د. عبد الحليم عويس ، بل المسلمون مسلمون وكفى ، نفس العدد السابق ، ص ص١٣٩ - ١٥٠ ؛ عبد المنعم محمد عمر ، مرجع سابق ، ص ص٥٩ - ٧٣ .

(١) انظر فى محاولات نقد المدارس الغربية فى تفسير التاريخ الإسلامى ومحاولات تقديم تفسير اسلامى للتاريخ : د. محمد رشاد خليل ، مرجع سابق ، مواضع متفرقة ؛ د. عبد الحليم عويس، فقه التاريخ، مرجع سابق ، ص ص٤١ - ٩٨ ، وله

ويبقى فى ختام هذا العرض تأكيد بعض الأمور :

١ - أن الحديث عن المنهج فى دراسة التاريخ الإسلامى ليس حديث ترف أو انشغال بظواهر الأمور عن بواطنها ، ذلك أن التساؤل الذى يفرض نفسه حين تثار قضيتا اعادة كتابة التاريخ الإسلامى واعادة تفسيره هو : كيف تحدث عملة الاعادة على كلا المستويين؟ وذلك من صميم مداخلها ؟ وأى تاريخ ستعاد كتابته وتفسيره؟ وكيف نقرأه فى الحالين؟ وماذا نقبل منه وماذا نرفض ؟ وما الذى يحدد ذلك؟ ولماذا الكتابة والتفسير أصلا؟ وما هى طبيعة المقاصد فى كليهما ؟ ومن المنوط بهما؟ وما هى شرائطه وأدواته ؟ بل ماهى أخلاقياته؟ الى آخره من التساؤلات التى لامناص من التصدى لها ، وتلك مسؤولية المنهج.

٢ - أن ماعرض من قضايا فى ثنايا هذا العرض ليس هو الجامع المانع منها حال الدخول فى خضم المنهج فى دراسة التاريخ بصفة عامة ، وان كان يأتى فى أولويات سلم هذه القضايا ، وهذا يعنى أن الباب يجب أن يظل مفتوحا لاجتهادات أخرى تبحث فى مثل هذه القضايا وتضيف اليها ، وتسلط الأضواء على أبعاد جديدة لم يتطرق اليها ، ولاغضاضة فى أن يأتى كل ذلك بالعمل الفردى، أو العمل الجماعى ، المهم أن يأتى متناغما متكاملا ينى بعضه على بعض الآخر دون تكرار أو عودة الى نفس القضايا .

٣ - أن ثراء التاريخ الإسلامى وتعدد روافد عطائه -وان بدا بعضها مؤلما- يسمح بتعدد مناظير الاقتراب منه ، بل ويفرضها ، فالتحليل السياسى له ، اذا ما أضيف اليه وجوه التحليل الأخرى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، الى آخره هو مقدمة المنظور الحضارى الشامل المأمول فى ارتياد دروب هذا التاريخ ، بل والمطلوب أيضا ، ذلك أن التاريخ الإسلامى بطبيعة مكوناته والعناصر الفاعلة فيه من انسان ، وزمان ، وأحداث ، ومواقف ، وآراء، وأفكار ، وقيم ، وثقافة، وفنون ، وغيرها ، حمال لأوجه كثيرة ، ومن ثم فبقدر التنويع فى مناهج تحليل هذه العناصر بقدر مانصل الى صورة صادقة عامة - وان لم تكن كاملة - عنها ، وفى ذلك فليتنافس الباحثون والدارسون.

٤ - ما من شك فى أن قضايا العلاقات الخارجية فى عصر النبوة وعصر الخلافة الراشدة تثير مجالات عديدة لتبادل الرأى والحوار من الوجوه كافة وليس من خلال المنهج فحسب ، لكن رغم ذلك يبقى التسليم بأن مثل هذه القضايا لاينبغى أن تكون هى نفسها شغل الباحث فى التطورات السياسية لما بعد هذين العصرين ، وصحيح أن الاستفادة من اثارتها قد تكون أمرا بدهيا لكن الاستفادة شىء ، والوقوع فى أسرها شىء آخر ، فلا طبيعة العصر الواحد ، ولاعناصره واحدة، ولا الفاعلين فيه هم أنفسهم ، ولا طبيعة التطورات واحدة ، ناهيك عن

أيضا : تفسير التاريخ المصطلح الخصائص والبدايات الاولى ، المسلم المعاصر ، العدد ٤١ ، المحرم - ربيع الاول ١٤٠٥ / نوفمبر - يناير ١٩٨٤ - ١٩٨٥ ، ص ص ٣١ - ٤١ ؛ يوسف كمال ، مرجع سابق ، ص ص ١٩ - ٣٨ .

طبيعة النظام الخارجى -الدولى- ومن ثم فالمطلوب الاجتهاد فى هذه التطورات اللاحقة لما بعد عصر الخلافة ، وليس البدء منها من جديد ، لتحقيق تراكم معرفى منهاجى يكون رصيدا ثريا لدراسة التاريخ الإسلامى فى حقبه المختلفة وعصوره المتعددة .

٥ - أن التاريخ الإسلامى اذا كانت طبيعته وكما سبق تسمح بتعدد الرؤى والمداخل المنهاجية ليس من منظور حقل العلاقات الخارجية فحسب فان ذلك ليس مدعاة لأن يكون عرضة للاسقاطات التى قد تكون عاقبتها النهائية تشويهه وتحريفه فضلا على تزييفه وتبديده ، انه كما ذكر فى مقدمة هذه الرؤية درع حصانة الأمة ، ومناط أصالتها الحضارية ، ومن ثم فالاجتهاد والتجديد، اللذين يضيفان الى اشراقاته ويكتشفان غوامضه ، ويزيلان مافيه من دخيل وغريب ومنتحل ليسا مطلوبين فحسب ، بل وضروررين ، حفاظا على هذا الدرع ، وتلك الحصانة ، وما أثقلها من مسئولية .

الفقه الإسلامى والعلاقات الدولية
" مدخل منهاجى "

د. عبد العزيز صقر

الفقه الإسلامي والعلاقات الدولية

" مدخل منهاجي "

تمهيد : مادة علم الفقه وموضوعه وهدفه ومنهجه :

ليس ثمة خلاف في أن الإسلام لايعرف سوى إرادة شارعة واحدة هي الارادة الالهية، وأن هذه الارادة قد أودعت في أصلين إثنين هما القرآن الكريم والسنة الصحيحة، وأن وصف أمر ما بأنه "أصولي" أو "شرعي" معناه أنه يستمد الأساس الذي بني عليه من القرآن والسنة باعتبارهما الأصل أو المصدر -بمعنى الإرادة الشارعة أو الخلاقة- ، وأن قواعد التعامل الدولي أو الخارجي -شأنها في ذلك شأن قواعد التعامل الداخلي- إنما تستمد شرعيتها ومن ثم قوتها الإلزامية من ارتباطها لا بارادة الأفراد أو الدول أو المنظمات العالمية وإنما بتلك الإرادة الإلهية وحدها .

ولما كانت نصوص القرآن والسنة -كتعبير عن القواعد والأحكام الملزمة- كلية عامة لاتتطرق الى الدقائق والجزئيات ، ومتناهية لاتحكم كل الوقائع والأحداث غير المتناهية، وموضع جدل حول الكثير من موضوعاتها -كالمطلق والمقيد والعام والخاص والمحكم والمتشابه والمنسوخ والدلالة ومدى صحة الحديث وصدق الرواية وغير ذلك- فقد اقتضت الضرورة وجود علم تكون مادته تلك النصوص من جهة والوقائع من جهة أخرى ، وموضوعه النظر العقلي في النصوص ومعرفة ماتتضمنه من أحكام والتعامل مع الوقائع التي لم يرد بصددها نص في ضوء قواعد ومقاصد الشريعة ، وهدفه إيضاح الأحكام الشرعية والاجتهاد لضبط كل دقائق الحياة العملية المتجددة ومواجهة كل واقعة تجد بما يسمح في النهاية بصياغة حياة الأمم وفقا لقيم الاسلام وتعاليمه ، ومنهجه في كل ذلك التمثيل أو قياس الشبه والاستقراء والقياس .

مادة علم الفقه اذن -بمعنى الشيء الذي يهدف الى الكشف عن حقيقته وتفهم معناه- هي القرآن والسنة ومايصدر عنهما أو على هديهما من أحكام . أما موضوعه فهو النظر في النص وبذل الوسع في فهمه واستخراج الحكم منه أو استنباط حكم جديد لأمر مستحدث عند غياب النص من خلال عمليات التمثيل أو الاستقراء أو الاستدلال القياسي. وأما هدفه النهائي فهو الكشف عن ارادة الشارع كما تجسدت في النص أو في مواجهة المعطيات والحقائق والأوضاع التي تفرزها العلاقات والتفاعلات اليومية في الداخل والخارج .

الفقه بهذا المعنى لايعدو أن يكون اجتهادا بشريا لايرقى الى مرتبة المصدر للأحكام ولايعبر بذاته عن الارادة الشارعة أو الخلاقة وإن كانت هذه الإرادة هي مادته وموضع عنايته . رغم ذلك فإن الرأي الفقهي ليس رأيا منفلتا ولكنه يدور في فلك النصوص ويفترض الإحاطة بالمصادر والمقاصد ويفتقد حجيته إن هو تحرر من هذا الإرتباط . ولعل هذه الصلة الوثيقة للفقه بالأصول هي التي اوحت لكثير من الدارسين بمعالجة الفقه ضمن أبحاث الأصول واعتباره أحد مصادر التشريع التي تسمو على الجدل ، وليس كذلك .

المشكلة الأولى فى التعامل مع الفقه إذن هى فى تصنيفه تحت مسمى الفكر باعتبـاره رأيـا ، أو ادراجه تحت مسمى الأصول من زاوية أنه يعنى باستنباط الأحكام من القرآن والسنة – باعتبارهما الأصل أو المصدر– أو بالقياس عليهما ، وهى مشكلة جد خطيرة إذ يـترتب عليهـا الحديـث فـى حجية المعطيات الفقهية ومدى قوتها الالزامية •

سبق وذكرنا أن أصل الأحكام ومصدرها وأساس قوتها الالزامية هـو القـرآن والسـنة المعـبران وحدهما عن إرادة الشارع ، وأن وظيفة الفقه هى تخريج أو استنباط هذه الأحكـام مـن مصدرهـا أو القياس عليها فيما يجد من حالات • ولاشك أن عملية التخريـج أو الاستنباط هـذه هـى فـى النهاية اجتهاد بشرى معرض للخطأ إذ يبنى علـى الظـن كمـا يتـأثر بـالعديد مـن العوامـل النفسـية والعاطفية والاجتماعية والسياسية والدينية والمنهجية وغيرها •

هذه هى الفرضية الأولية التى ينطلق منها هذا البحث والتى سنحاول فى الصفحـات التاليـة أن نـبرهن علـى مـدى صحتهـا بالافـادة بمعطيـات ومنـاهج العلـوم السـيكولوجية والابسـتمولوجية والسوسيولوجية التى تسمح بالتوغل فى علم الفقه من الداخل والتعرف على المؤثرات الداخليـة – المنهجية والنفسية والعاطفية – التى تحكمت فـى نشـأته وتطـوره مـن جهـة ، ثـم بـالنظر اليـه مـن الخارج لاكتشاف متغيرات البيئة الخارجية بمعنى العوامل الإجتماعية والسياسية والدينية التى خضع لها علم الفقه وتأثرت بها معطياته من جهة أخرى ، وبهدف تقديـم بنـاء تجريـدى يوضـح حقيقـة العلاقة بين الفقه والأصول والواقع برجاء الانتفاع به فـى فهـم وتفسـير المنظـور الفقهـى التقليـدى لموضوع العلاقات الخارجية من جهة وفـى التوصـل لصياغـة فقـه إسـلامي معـاصر فـى العلاقـات الدولية فى ضوء التفاعلات والأوضاع الحاضرة من جهـة أخرى ، ثـم فـى محاولـة تقديـم حلـول فقهية تقديرية تستشرف المستقبل وتهيىء الأمة الاسلامية لكل الاحتمالات الممكنة من جهة ثالثة

بناء الفقه على الظن وأثر ذلك على المعطيات الفقهية :

ذهب فريق من المحققين الى أن الفقه يبنى على الظن حتى أنهم قـالوا إن معطيـات الفقـه كلهـا ظنون وأنها –كأخبار الآحاد – لاتوجب عملا لذواتها وإنما يجب العمل بما يجب به العلـم بـالعمل وهى الأدلة القاطعة على وجوب العمل [1] . وقد أبرز البعض هذه المسـألة حـين عـرف الاجتهـاد الفقهى بأنه "استفراغ الجهد أو بذل الوسع فى تحصيل الظـن بـالحكم" وهـو قـول الآمـدى وابـن بدران وابن السبكى وابن الحاجب وابن الهمام والبهارى وغيرهم[2] . والمدقق فـى أقـوال الفقهـاء

---

(١) إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف : البرهان في أصول الفقه (الدوحـة: مطابع الدوحـة الحديثـة ، ١٣٩٩هـ) ج ١/ ص ٨٥ .

(٢) سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي : الإحكام في أصول الأحكام (بيروت : درا الكتب العلمية ، ١٩٨٥) ج٤ / ص٣٩٦ ؛ أبو عمرو عثمان بن عبـد الرحمن المعروف بـابن الصـلاح الشـهرزوري : أدب المفتي والمستفتي ، تحقيق د. موفق بن عبد الله بن عبـد القـادر (القـاهرة : عـالم الكتـب ، ١٩٨٦) ص٢٦ ؛ د. نادية شريف العمـري : إجتهـاد

أصحاب المذاهب لابد وأن يقف على اعترافاتهم بأن اقوالهم آراء وأن من خالفهم بأحسن منها قبلوه منه ، ونهيهم عن تقليدهم بدون معرفة الدليل أو التمسك بقولهم إن هو خالف الدليل ، وهى اعترافات تعكس مدى إدراك الفقهاء لحقيقة أن كافة المناهج المستخدمة في تخريج الأحكام -كما سيأتى- لاتؤدى منطقيا إلا الى نتائج ترجيحية احتمالية . فقياس الشبه هو مجرد ظن فى المماثلة . والاستقراء يقود الى نتيجة ظنية لعدم استغراق شتى الحالات التى تنتمى الى نوع الحالات المحدودة التى خضعت للملاحظة فى النتيجة . بل وحتى الاستدلال القياسى الذى يعده البعض أعلى مراتب اليقين لايشكل هو الآخر برهانا يقينيا وإنما يقود الى نتائج ظنية لأن الأساس فى القياس هو الاستقراء الذى يفيد الظن [1] . ولعل هذا يفسر لماذا رفض الامام مالك طلب الخليفة أبى جعفر المنصور بتعميم كتابه "الموطأ" وجمع الناس عليه وقال له "ماينبغى لك يا أمير المؤمنين أن تحمل الناس على قول رجل واحد يخطىء ويصيب" ، ولماذا قال ابن حزم (٣٨٤-٤٥٦م) "التقليد حرام ولايحل لأحد أن يأخذ بقول أحد بلا برهان " [2] .

وفى كل ذلك رد على من قال لايجوز للمقلد الاعتماد على الكتاب والسنة ومذاهب الصحابة وأن ذلك يفرض عليه ألا يعمل بالدليل -آية أو حديث- اذا لم يأخذ بذلك إمامه بحجة أن إمامة لم يترك الأخذ به الا لنسخ أو معارض،وهو قول الامام عليش [3] .

ويترتب على تعريف الفقه بأنه رأى التسليم بحتمية اختلاف الفقهاء كنتيجة منطقية لاختلاف مداركهم وانظارهم من ناحية ولحرية الرأى والاجتهاد التى كفلها الاسلام من ناحية اخرى . وهكذا أصبح الاختلاف بين الفقهاء ظاهرة يتميز بها الفقه الإسلامى وقد صنف فيه كثير من

الرسول (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٥) ص٢٧ ، ٢٩ ؛ هاني فحص : ملاحظات في المنهج (بيروت : دار مكتبة لقباء الإسلام ، ١٩٨٧) ص١٠٥.

(١) تفسير ذلك أن القياس يعتمد على مقدمة كلية ، وكل مقدمة كلية أو عامة تحصل بعد فحص أو اختبار بعض جزئياتها أو حالاتها بالنظر إلى أنها تكون عادة غير متناهية الحالات ، أى أنها تحصل بعد إعمال الاستقراء الناقص الذي لايفيد إلا الظن . راجع حول ذلك : محمد رضا المظفر : المنطق (بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، ١٩٨٥) ص ص٢٦٤-٢٦٥ .

(٢) مالك بن أنس : الموطأ - رواية محمد بن الحسن الشيباني ، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف (القاهرة . المكتبة العلمية ، الطبعة الثانية ، د. ت) ص ١٣ ؛ محمد بن سعد بن منيع الهاشمي البصري المعروف بابن سعد : الطبقات الكبرى ، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٩٠) ج٥ / ص٤٦٨ ؛ ابن قيم جوزية : أعلام الموقعين عن رب العالمين ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، (بدون بيانات عن بلد أو دار أو تاريخ النشر) ج٢/ص١٨١ ؛ ابن حزم الاندلسي : النبذة الكافية في أحكام أصول الدين ، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٥) ص٧٠؛ عبد الغني الدقر : الإمام الشافعي فقيه السنة الأكبر (دمشق. دار القلم ، ١٩٨٠) ص ص٢١٥ - ٢٢٢ ؛ عبد الله محمد الصويعي . إجتهاد الرسول وبعض الصحابة (طرابلس ليبيا : المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان ، ١٩٨٦) ص٧٢ .

(٣) راجع تفاصيل هذا الرأى في محمد بن قاسم القادري الحسيني الفاسي : رفع العتاب والملام عمن قال العمل بالضعيف اختيارا حرام ، دراسة وتحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي (بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٩٨٥) ص٩.

العلماء ومن ذلك كتاب أبي يوسف في "اختلاف ابي حنيفة وابن أبي ليلى" ، وكتاب محمد بن شجاع الثلجي في "اختلاف يعقوب وزفر" ، وكتاب الطحاوي في "اختلاف الفقهاء" وكتاب ابن المنذر "الأشراف في الخلاف" وكتاب ابن جرير الطبري "اختلاف الفقهاء" وغيرهم. ولاشك أن هذا الاختلاف كانت له آثاره السلبية على المعطيات الفقهية . ويكفي أن نشير الى المذاهب العديدة التي تنازعت التخريجات الفقهية والتي قادت في بعض الأحيان الى فوضى تشريعية كما حدث في بغداد في عصر ابن المقفع مما دعاه لوضع "رسالة الصحابة" ليطلب من الخليفة التدخل لوضع حد للإضطراب التشريعي الناتج عن الاحتكام لأكثر من مذهب فقهي واحد [1] . بل وتكفي نظرة أولية على كتاب الجهاد من كتاب اختلاف الفقهاء للطبري للوقوف على مدى الصعوبة التي يمكن أن تواجه كل من يحاول بناء قانون الجهاد في الإسلام انطلاقا من المعطيات الفقهية المختلفة وأحيانا المتضادة . ليس هذا فحسب بل ان كبار الفقهاء قد ترددوا في المسألة الواحدة واختلفت أقوالهم وأصدروا فيها حكمين متناقضين، وهو مايعرف بتعارض الظنون. وقد اعترف الشافعي (١٥٠-٢٠٤هـ) بتردده وأعلن رجوعه عن أقواله القديمة واستقرار رأيه على قول واحد . رغم ذلك فقد اعترف تلامذته بأن التردد لايزال في بعض المسائل وقد حددوا منها ثماني عشرة مسألة [٢] . هذه الظاهرة تبدو أكثر وضوحا في فقه ابن حنبل (١٦٤-٢٤١هـ) الذي نقل عنه الرواة أكثر من قول في المسألة الواحدة والذي قيل أنه نهى عن كتابة فقهه بسبب أنه كان كثير العدول عن رأيه إن تبين له ماهو أصح منه [٣] . كما أن هذا التردد مشهور أيضا في مذهب أبي حنيفة (٨٠-١٥٠هـ) بينه وبين صاحبيه أبي يوسف (١١٣-١٨٢هـ) ومحمد بن الحسن الشيباني (١٣٢-١٨٩هـ) ، فقد يكون لثلاثتهم ثلاثة أقوال أو قولان في المسألة الواحدة. وكتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى لأبي يوسف حافل بالأمثلة الدالة على ذلك [٤] .

وسوف نرى كيف أن المجتهدين من الصحابة أنفسهم اختلفوا وتباينت آراؤهم حول العديد من القضايا من بينها قضايا تتعلق بالعلاقات الخارجية وقد صنف أبو حنيفة كتابا في "اختلاف الصحابة" [٥] .

---

(١) د. حامد ربيع : محاضرات في النظرية السياسية (القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٧٨-١٩٧٩) ص١٧٠.

(٢) راجع حول ذلك : إمام الحرمين : البرهان ، مرجع سابق ، ٢/ ١٣٦٦ ؛ عبد الغني الدقر : مرجع سابق ، ص١٥٣-١٥٤؛ د. سالم علي الثقفي : مفاتيح الفقه الحنبلي (القاهرة : مطابع الاهرام التجارية ، ١٩٧٨) ج٢/ ص٢٧٠.

(٣) نفس المرجع السابق ، ٢/٢٦٩ ـ ٢٧٠؛ مناع القطان : التشريع والفقه في الإسلام تاريخا ومنهجا (القاهرة : مكتبة وهبة، ١٩٧٦) ص ٢٤٧ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي : أئمة الفقه التسعة (القاهرة: كتاب اليوم ، ١٩٨٣) ص١٧٥.

(٤) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الانصاري : اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى ، تصحيح وتعليق أبو الوفا الأفغاني (القاهرة : مطبعة الوفاء ، ١٣٥٧هـ) . وراجع أيضا د. سالم الثقفي : مرجع سابق ، ٢/ ص ص ٢٦٩ - ٢٧٠ .

(٥) أبو يوسف : مرجع سابق .ص ٣ .

والخلاصة ان الاختلاف بين المجتهدين ليس استثناء ولانادر الحدوث ولامذموما ولكنه ظاهرة تفرضها طبيعة عملية الاجتهاد ذاتها من حيث هى نظر عقلى . وقد أجمع المسلمون منذ عهد الصحابة وحتى الآن على أن الاختلاف فى استنباط فروع الدين ليس منهيا عنه [1] ، وكيف يُنهَى عنه وقد اعترف الله به فى قوله ﴿فإن تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول﴾ (النساء/٥٩)، كما وعد الرسول صلى الله عليه وسلم المصيب من المجتهدين بأجرين والمخطىء منهم بأجر واحد .

على أن تعريف الفقه بأنه نظر عقلى يبنى على الظن ويفترض الاختلاف لايعنى انقطاع صلة الفقه بالمصادر الشارعة كما يدعى ذلك البعض من أمثال المستشرق جوزيف شاخت [2] . ومن جانب آخر فاننا لانؤيد وجهة النظر الأخرى التى ترد الفقه كله الى هذه المصادر ،واذا كنا نرفض الارتفاع بالفقه الى مرتبة الأصول ولانؤمن بعصمة الفقهاء أو بقدسية آرائهم ، فاننا أيضا لانعتبر الرأى الفقهى مجرد نظر عقلى منقطع الصلة بأصول الدين ، ذلك أن آراء الفقهاء المجتهدين تتميز عن آراء غيرهم بارتباطها بالقواعد والمقاصد الشرعية وبصدورها بعد طول فكر وتأمل وتمحيص فى نصوص القرآن والسنة ، كما أن الفقهاء أنفسهم لايصلون الى هذه المرتبة الا بعد أن يعدوا أنفسهم لها وتتحقق شروطها فيهم وأهمها العقل والرشد والعدالة والعلم بمدارك الأحكام من أدلة ولغة وتفسير وأسباب نزول القرآن والناسخ والمنسوخ وقواعد مصطلح الحديث وفهم مقاصد الشريعة وغير ذلك [3] . ومن جانب آخر فان للفقه وظيفة مزدوجة : استخراج الحكم من النص من جهة ، واستنباط حكم لواقعة جديدة لايحكمها نص من جهة أخرى . بهذا المعنى فإن للفقه شقين : شق نقلى يقتصر دوره على طلب الأحكام من مصدرها، وشق عقلى يهدف الى استنباط أحكام جديدة فى اطار الشرع ، الأول أقرب الى الأصول واليقين ، والثانى يغلب عليه النظر والظن . الأول كلى خاص بالقواعد العامة للشريعة والثانى فرعى يتعلق بتفاصيل المعاملات اليومية . الأول متناه والثانى غير متناه . الأول يتسم بقدر من الثبات والاستقلال والثانى يغلب

---

(١) سعدي أبو حبيب : موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي (قطر : دار إحياء التراث الإسلامي ، ١٩٨٥) ، ١/ ٤٦ .

(٢) راجع التفاصيل والمصادر في : د. حسن عبد الحميد عبد الرحمن : المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربى الإسلامي (الكويت : حوليات كلية الآداب ، الحولية الثامنة ، الرسالة ٤٤، ٨٦-١٩٨٧)، ص٣١ . قارن : شاخت وبوزورث : تراث الإسلام ، القسم الثالث ، ترجمة د.حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد (الكويت : عالم المعرفة ، العدد ١٢، ديسمبر ١٩٧٨) ، ص ص ١٠، ١٦ .

(٣) حول شروط الاجتهاد راجع : السيوطي : تقرير الاستناد في تفسير الاجتهاد ، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم أحمد (الإسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٨٣) ،ص ص٣٨ ـ ٥٠ ؛ ابن حزم : الأحكام في أصول الفقه (القاهرة : دار الحديث ، ١٩٨٤) ، ١١٥/٥ وما بعدها ؛ لآمدي : مرجع سابق، ٣٩٧/٤ ؛ ابن الصلاح الشهرزوري : مرجع سابق ، ص٨٥ ؛ عبد الله الصويعي : مرجع سابق، ص ص ٤٤ـ ٤٨؛ ، د. نادية شريف العمري : مرجع سابق ، ص٣٤ ؛ عبد الحميد ميهوب : أحكام الاجتهاد في الشريعة الإسلامية (القاهرة : دار الكتاب الجامعي ، ١٩٧٨)، ص١١.

عليه طابع التطور والتبعية ، الأول يفترض قدرا من الاتفاق والثانى يفترض الاختلاف القائم على اختلاف الظروف والأعراف وطرق الاستنباط العقلية. الأول مجرد عن الزمان والمكان والثانى مرتبط بهما ، الأول يفرز تشريع مصادر أى مبنى على أسس شرعية والثانى ينتج آراء فقهية مبنية على أدلة عقلية وأسس واقعية فى ضوء القواعد الشرعية العامة ، وباتحاد الشقين معا نحصل على الأسس الشرعية والواقعية للأحكام وهذا هو الهدف النهائى لعلم الفقه ،

المؤثرات النفسية والعاطفية فى المعطيات الفقهية :

اذا كنا قد رأينا أن نستشهد بأقوال المجتهدين من الصحابة والفقهاء فى سياق عرضنا للمنظور الأصولى للعلاقات الخارجية انطلاقا من هذه الصلة العضوية بين الفقه –أو على الأقل شق منه – والمصادر الشارعة ، فإننا نتحفظ بشدة إزاء تلك الآراء التى صدرت عنهم كرد فعل لمؤثر عاطفى فرض عليهم التحيز مع أو ضد طرف من الأطراف المتصارعة ، وهنا تبرز المشكلة الثانية فى التعامل مع التراث الفقهى الإسلامى وهى صعوبة قياس حجم هذا المؤثر العاطفى فى المعطى الفقهى الأمر الذى لانملك إزاءه سوى محاولة الاقتراب من حياة الفقيه وتتبع أصله وموضع نشأته وموقعه من السلطة ومعتقداته ومعتقدات من تلقى عنهم العلم ثم التعرف على تاريخية الآراء الفقهية وذلك بربطها بالأوضاع الاجتماعية والسياسية والدينية التى عاشها الفقيه وتحديد موقفه – كفرد– منها ومدى انعكاس هذا الموقف على آرائه وتفريعاته الفقهية ، وعلى سبيل المثال هل كان الدافع الحقيقى لخروج عائشة –رضى ا لله عنها– على على بن أبى طالب –رضى ا لله عنه– هو الثأر لعثمان بن عفان والقصاص من قاتليه أم أنها كانت متأثرة بحادث الإفك (سنة ٦هـ) وقول على للرسول صلى ا لله عليه وسلم "إن النساء لكثير " [1] ؟ وهل كان لأصل أبى حنيفة الفارسى أثر فى إفتائه بجواز قراءة القرآن بالفارسية وجواز افتتاح الصلاة بها لمن يقدر على قول "ا لله أكبر" بالعربية خلافا لمالك والشافعى [2] ؟ ، وهل كان لانتمائه الى طائفة المرجئة –كما ذكر ذلك عنه أبو الحسن الأشعرى– أثره فى تعبير فقهه عن بعض قواعد الإرجاء كالمسالمة والتسامح واتخاذ موقف سلبى أو محايد إزاء السلطة السياسية [3] ؟ وهل كان لتفقهه على فقهاء آل

---

(١) راجع ابن هشام : السيرة النبوية ، تقديم وتعليق وضبط طه عبد الرءوف سعد (القاهرة : مكتبة الكليات الازهرية ، ١٩٧٨) ٣/ ١٩١؛ ابن كثير : البداية والنهاية (بيروت : مكتبة المعارف ، ١٩٨٨) ، ٧/ ١٣١ ومابعدها؛ عبد الحسين شرف الدين الموسوى : النص والاجتهاد (بيروت : مؤسسة الأعلمى ، ١٩٦٦) ،ص ٢٩٣- ٣١٦، إسماعيل الكيلاني : لماذا يزيفون التاريخ ويعبثون بالحقائق (بيروت : المكتب الإسلامي ، ١٩٨٧) ، ص ١٧٩؛ د محمد الطيب النجار : بين علي وعائشة ، في: د. محمد عمارة وآخرين : علي بن أبى طالب ـ نظرة عصرية جديدة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٨) ص٨٧.

(٢) أحمد أمين : فجر الإسلام (بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٩٦٩) ، ص٢٥٠.

(٣) د. حامد ربيع : مرجع سابق ، ص٢٩٠، ٢٩٤ .

البيت وتتلمذه على الامام الشيعي جعفر الصادق – الامام السادس فى سلسلة الأئمة الاثنى عشر على مذهب الامامية– علاقة بموقفه المؤيد لآل البيت ضد حكم الأمويين والعباسيين ؟

وقد ذهب البعض إلى أن المشاعر العاطفية تجاه على بن أبى طالب والعلويين قد تسللت الى التحليلات والمواقف الفقهية لكبار الأئمة الذين لم يقدروا على كبت هذه المشاعر الى حد اتهام بعضهم –كأبى حنيفة والشافعى – بالتشيع ومناصرة العلويين والخروج معهم على الدولة ، واتهام البعض الآخر –كمالك وابن حزم الاندلسى– بمعاداة على بن أبى طالب وتقديم عثمان بن عفان عليه وموالاة الأمويين [1] . وقد كانت هذه المشاعر – عند هؤلاء – وراء المحن التى تعرض لها الفقهاء كما أنها خلفت –فى رأيهم– بعض الآراء والمواقف الفقهية التى لاتخلو من التحيز والتأثر بالعاطفة فيما يتعلق بالتعامل مع السلطة السياسية . وقد ذكروا بهذا الخصوص مجموعة من المواقف. ونحن إذ نذكرها لانستبعد أن تكون صادرة عن تقديرات فقهية أو عن ميول عاطفية. فقد مال أبو حنيفة الى جانب العلويين فى ثورتهم على الأمويين والعباسيين وأيد خروج زيد بن على بن زين العابدين – أحد الأئمة الاثنى عشر فى مذهب الإمامية– على هشام بن عبد الملك عام ١٢١هـ .

ولما أقعده المرض عن الخروج معه أرسل اليه بثلاثين ألف درهم وحث الناس على نصره . كما أيد خروج ابراهيم بن عبد الله بن حسن بالبصرة عام ١٤٤هـ على الخليفة المنصور ، وكان يجاهر فى أمره ويحث الناس على الخروج معه ويعتبر من قتل ممن خرج معه كمن قتل يوم بدر . وقد رفض أبو حنيفة أن يلى القضاء فى العهدين الأموى والعباسى – ونال من الأذى بسبب ذلك مانال [2] ، كما دأب أبو حنيفة على معارضة كلا الحكمين والإفتاء بما يخالف مصالح الخلفاء ومن ذلك قوله إن الأسلوب الوحيد لإقامة الخلافة هو المبايعة الحرة ورفضه كل خلافة تقوم على الوراثة أو الوصاية أو القوة .

ويمكن الإشارة للتدليل على الطابع العاطفى لهذه الآراء والمواقف الى أن أصحاب أبى حنيفة كانوا على العكس من ذلك يعبرون عن مصالح الدولة العباسية ولايجدون حرجا فى التعامل معها

---

(١) راجع أحمد بن عبدالله الاصفهاني : حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (بيروت : دار الفكر، د . ت) ، ٩/ ٧١ ، ٨٥ ؛ محمد بن أدريس الشافعي : الأم ، مع مختصر المزنى (بيروت : دار الفكر ، ١٩٨٣) ١/٨-٩ ؛ محمد بن علوى بن عباس المالكي الحسني : مالك بن أنس (القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، ١٩٨١) ، ص ١٠٤، عبد الحميد ميهوب : مرجع سابق ، ص١٥١ ؛ مناع القطان : مرجع سابق ، ص٢٣٢ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي : مرجع سابق ، ص١٤٤، ٢٨٤ - ٢٨٦

(٢) أبى أبوحنيفة أن يلي قضاء الكوفة أيام مروان الجعدي فضربه ابن هبيرة اكثر من مائة سوط. كما أبى أن يلي قضاء بغداد أيام الخليفة المنصور العباسي فحلف عليه ليفعلن فحلف أبو حنيفة ألا يفعل فحبس وقيل ضرب وقيل مات في الحبس لرفضه ولاية القضاء وقيل أن المنصور سقاه سما لقيامه مع ابراهيم بن عبد الله فمات بسبب ذلك . وقيل غير ذلك . على أى حال فقد مات في الحبس كما أكد ذلك ابن خلكان .

أو فى ولاية القضاء . فقد ولى أبو يوسف القضاء فى عهد المهدى وابنيه الهادى والرشيد وهو أول من دعى بقاضى القضاة وكان اليه تولية القضاة شرقا وغربا . كما ولى ابن الحسن الشيبانى القضاء بالرقة أيام الرشيد ثم بالرى وعرف أيضا بقاضى القضاة ، وكان الرشيد يصدر عن رأيهما ويتفقه بقولهما . وكذلك فعل زفر بن الهذيل (ت ١٥٨هـ) إذ تولى قضاء البصرة فى حياة أبى حنيفة . وهكذا كان أصحاب أبى حنيفة -كما قال ابن خلدون- صحابة الخلفاء من بنى العباس [١] . إلا إنه من ناحية أخرى يمكن تفسير هذا الاختلاف على أنه اختلاف فى التقدير الفقهى بدليل اختلافهم مع أبى حنيفة فى كثير من القضايا الأخرى .

وقد اختلف المؤرخون فى سبب محنة الامام مالك (٩٣- ١٧٩هـ) التى تعرض فيها للضرب والتعذيب حتى كاد يخلع كتفاه ، فقيل أن سبب ذلك أنه كان يقدم عثمان على على فكاد له الطالبيون حتى ضرب [٢] . وقيل أنه لما ولى جعفر بن سليمان على المدينة قيل له إن مالكا لايرى صحة بيعته وأنه يأخذ بحديث رواه عن ثابت الأحنف فى طلاق المكره أنه لايجوز فغضب جعفر فأمر بضربه بالسياط ومدت يده حتى انخلع كتفاه . وقيل أنه كان يحدث بحديث (ليس على مستكره طلاق) فى وقت خروج محمد بن عبد الله بن الحسن - العلوى - بالمدينة على حكم أبى جعفر المنصور وهو مايعنى أنه أفتى بأن بيعة أبى جعفر لاتلزم لأنها على الاكراه قياسا على الحديث الذى لايجيز طلاق المكره . وقيل أنه كان يؤيد خروج محمد بن عبد الله بن حسن على المنصور سنة ١٤٤هـ [٣] .

أما الشافعى فقد شاع عنه حبه لآل البيت . وقد انطلق فى صياغته لأحكام قتال أهل البغى من قناعته بأن الإمام على كان أحق بالخلافة من معاوية ، وبأن معاوية كان باغياً وبأن علياً كان على حق فى قتاله لمعاوية وجنده ، بل وقد استمد الشافعى أحكام قتال أهل البغى من سيرة الامام

---

(١) حول علاقة أبي حنيفة وأصحابه بالسلطة راجع : أبو الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي : شذرات الذهب في أخبار من ذهب (القاهرة : دار الفكر ، ١٩٧٩) ، ١/ ١٥٩ ، ٢١٤، ٢٢٨، ٢٦١، ٢٩٨، ٢٩٩ ، ٣٢٢، ٣٢٣؛ ابن خلدون : المقدمة، (بيروت : دار القلم ، ١٩٨٦) ، ص٤٤٨ ؛ مالك بن أنس : الموطأ ، مرجع سابق ، ص٢٢ ؛ ابن كثير : البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ٨٧/١٠ ؛ أحمد بن عبد الله الأصفهاني : حلية الأولياء، مرجع سابق ، ٨٥/٩ ؛ أحمد عطية الله : حوليات الاسلام (القاهرة : دار التراث، ١٩٨٠) ، ١٦٢/١ ، ٢٠٠ ؛ د. حامد ربيع : مرجع سابق ، ص ص٢٨٧ - ٢٩٠؛ مناع القطان ، مرجع سابق ، ص ص٢٠٤ ، ٢٠٦ ؛ د. سالم الثقفي : مرجع سابق ، ١/ص ص٦١ -٦٤ ؛ عبد الحميد ميهوب : مرجع سابق ، ص١٥٩ ؛ د. مصطفى كمال وصفي : أثر الفتنة في الحياة السياسية الإسلامية ، في : د. محمد عمارة وآخرين : مرجع سابق، ص١٤٨ .

(٢) محمد بن علوي بن عباس : مرجع سابق ، ص٨٨.

(٣) راجع حول ذلك : نفس المرجع السابق ، ص ص٨٧-٨٨ ؛ عبد الحى بن العماد : شذرات الذهب، مرجع سابق ١/ص ص٢١٤ ، ٢٩٠ ؛ ابن سعد : الطبقات الكبرى ، مرجع سابق ، ٤٦٨/٥ ؛ مناع القطان : مرجع سابق ، ص٢١٧ ؛ د.مصطفى كمال وصفي : مرجع سابق، ص١٤٨ .

على فى معركتى صفين والجمل -باعتبارهما أول حرب أهلية فى الإسلام - فلا يقتل أسيرهم ولامدبرهم ولاتغنم من أموالهم الا أدوات الحرب... إلخ- وقد رمى الشافعى بأنه رافضى ومتشيع للعلويين الخارجين على الدولة العباسية بل واتهم عام ١٨٤هـ برئاسته للعلويين فى اليمن ومبايعته لامامهم عبد الله بن الحسن المثنى على الثورة على حكم هارون الرشيد (ت ١٩٣هـ) حتى طلبه الخليفة فى بغداد لقتله بسبب ذلك مع تسعة من العلويين المتهمين أيضا بالخروج على الخلافة ، ولولا بلاغة الشافعى وتبرؤه أمام الرشيد مما نسب اليه [1] - وماقيل عن شفاعة محمد بن الحسن صاحب أبى حنيفة -لكان الشافعى قد لحق بأصحابه التسعة الذين ضربت أعناقهم جميعا[2] .

وقد تأثر أحمد بن حنبل بالشافعى فبنى آراءه فى قتال أهل البغى على أساس أن موقف وسيرة على بن أبى طالب هما التعبير عن المثالية الإسلامية وأن موقف وسيرة معاوية بن أبى سفيان يعبران عن وضع أهل البغى الذين يجب قتالهم وتجاهل سيرتهم فى القتال عند تأصيل الأحكام . وقد عوتب الامام أحمد فى ذلك فقال "وهل أبتلى أحد بقتال أهل البغى قبل أمير المؤمنين على بن أبى طالب " [3] . رغم ذلك فقد عاصر الامام أحمد الحرب الأهلية التى دارت بين الأمين والمأمون (١٩٤-١٩٨هـ) الا أنه لم يتناولها بالتأصيل و لم يحدد موقفه منها .

يأتى ابن حزم (٣٨٤-٤٥٦هـ) ليخرج على هذه التقاليد : فلا هو أدان معاوية بالبغى ولا اتخذ أحكام قتال أهل البغى من سيرة وسلوك على بن أبى طالب مع معاوية وجنده . والذى يبدو من فارق بينه وبين من سبقه من الفقهاء انه كان من أسرة تنتمى لبنى أمية وأن أباه - أبو عمر أحمد بن سعيد (ت٤٠٢هـ) - كان وزيرا للحاجب المنصور بن أبى عامر وابنه المظفر كما عمل هو وزيرا للمستظهر با لله عبد الرحمن بن هشام والمعتد با لله هشام بن محمد بن عبد الملك فضلا عن ولايته للقضاء . وانطلاقا من هذا الولاء لبنى أمية كان ابن حزم يدعو لانبعاث الحكم الأموى

---

(١) كان مما قاله الشافعي للرشيد : (يا أمير المؤمنين لست بطالبي ولا علوى وإنما أدخلت في القوم بغيا ..) و(لقد أفك المبلغ فيما بلغك به ..) و(يا أمير المؤمنين ما تقول في رجلين أحدهما يراني أخاه والآخر يراني عبده ، أيهما أحب إلي ؟ قال الرشيد : الذي يراك أخاه . قال الشافعي: فذاك أنت يا أمير المؤمنين . قال الرشيد : كيف ذاك . قال الشافعي : يا أمير المؤمنين إنكم ولد العباس وهو - يعني العلويين - ولد علي ونحن بنو المطلب فأنتم ولد العباس تروننا أخوتكم وهم يروننا عبيدهم ..) علاوة على عبارات المديح من قبيل قوله (أنت ابن عم رسول ! الله الذاب عن دينه المحامي عن ملته ..) .

(٢) حول الشافعي وعلاقته بالعلويين وموقف الرشيد راجع : الشافعي : الأم ، مرجع سابق ، ١/ ٨ـ ١٠ ؛ أحمد بن عبد الله الأصفهاني : حلية الأولياء ، مرجع سابق ، ٩/٧١، ٨٥ ؛ عبد الحي بن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ٣٢٣/١ ، ٣٢٤ ، ٣٣٨ ؛ مناع القطان: مرجع سابق، ص ص ٢٢٦ ، ٢٣٢؛ عبد الرحمن الشرقاوي: مرجع سابق ، ص ص١٤٤ـ ١٤٦؛ ١٦٦ ، ١٨٧ ـ ١٨٩ ؛ أحمد الشرباصي : الأئمة الأربعة (القاهرة: كتاب الهلال ، ١٩٦٤) ص١٥٥،١٨٦ .

(٣) راجع : مناع القطان، مرجع سابق، ص٢١٧؛ عبد الرحمن الشرقاوي: مرجعة سابق، ص١٨٩ .

بعد سقوطه فى الاندلس عقب الفتنة (٣٩٩- ٤٢٢هـ) ودخول الأندلس فى عصر الطوائف وقد اعتقل ونفى بسبب ذلك [١] .

والخلاصة أنه إذا كان الفقه التقليدى قد تبلور خلال هذه الفترة التى تلت مقتل علـى بـن أبـى طالب وقيام حكم بنى أمية ثم بنى العباس ، فان أى محاولة للتعرف علـى دلالـة المعطيـات الفقهيـة وبصفة خاصة المرتبطة بظاهرة السلطة يجب ألا تغفل عن أثر العامل النفسى والعـاطفى فـى تفـاعل الفقيه مع المشكلة السياسية الكبرى التى ترتبت علـى الفتنـة ومـا أعقبهـا مـن أحـداث وصراعـات وانقسامات ، وليس ماذكرناه سوى بعض النماذج ذات الدلالة فى هذا الشأن .

وبطبيعة الحال فإن النماذج التى ذكرناها آنفاً قد تكون تعبـيراً عـن مواقـف إجتهاديـة عقلانيـة أُسيء تفسيرها لأنها صادفت تطابقـاً مـع مواقـف إجتهاديـة مـن السـلطة بحكـم كونهـم أفـراداً – مواطنين– يتفاعلون مع ظاهرة السلطة سلباً أو إيجاباً . إلا أنه لنفس السبب أيضـا يتعـين البحـث عن أثر العامل العاطفى فى التقريرات الفقهية ، إن كان ثمة أثر .

علاقة الفقهاء بالسلطة : صورها وآثارها :

لم تخضع العلاقة بين الفقه والسياسة فقط لتأثير العوامل الذاتية بل أنها خضعت أيضـا لمجموعـة من العوامل الخارجية التى تملك استقلاليتها عن شعور الفقيه وعواطفه الباطنة وفى مقدمتها العوامل السياسية والدينية (المذهبية) . فقد جاء عصر الفقهاء –كما أسلفنا– بعد فترة الخلافـات السياسـية التى أعقبت مقتل عثمان ثم الصراع بين على ومعاوية والذى انتهى بمقتل على وانقسـام المسـلمين الى جماعة وخوارج وشيعة ومرجئة . . . وكان من الطبيعى أن يكون لكـل فرقـة فقهاؤهـا الذيـن اختلفوا بالضرورة مع فقهاء الفرق الأخرى فى كثير من الأصول والفروع ، وظهر الاختلاف فـى التأويل والاختلاق فى الأحاديث والاجتهاد بالرأى لتأييد منحى كـل مذهـب سياسـى . وهكـذا ارتبط الصراع السياسى بالصراع الدينى وارتبطـت بعـض المذاهـب الدينيـة (كالشيعة والخـوارج) بحركات سياسية وانعكست التصورات السياسية بالضرورة على أسلوب تخريج الأحكام وقواعـد التشريع. وقد زادت خطورة هذه المسألة عندما فقد الفقيه اسـتقلاله عـن السـلطة السياسية وبـدأ بعض الفقهاء فى الاندماج فى السلطة والتجاوب مع الحكام كما مال بعض الحكام لمذهـب بعينـه وراح يعضده ويضطهد مخالفيه (مثل هشام بن عبد الملك الذى اضطهد مذهـب القدرية حتى جـاء يزيد بن الوليد فحمل الناس عليه) .

---

(١) راجع : ابن حزم : الأحكام في أصول الأحكام ، مرجع سابق ، ١/ ٣ ؛ ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل (بيروت : دار الجيل ، د.ت) ، ص٤ ؛ عبد الحى بن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ٣/ ٢٩٩؛ أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان : وفيات الاعيان وأنباء أبناء الزمان (بيروت : دار الثقافة ، د.ت) ٣/ ٣٢٥ ؛ د. عبد الحليم عويس : ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري (القاهرة : الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨) ، ص ص٥١ ، ٥٤ ، ٦٤، ٦٥ ، ٧٠ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي : مرجع سابق ، ص ص٢٦١ ، ٢٨٤ - ٢٨٦.

وهكذا وجدنا مذاهب فقهية تنتشر وتفرض بقوة السلطان (كالمعتزلة فى عهد المأمون والقدرية فى عهد يزيد بن الوليد) ، ومذاهب أخرى تُطارَد ويُضطهَد أتباعُها ، ووجدنا المعارضة فى المسائل الدينية ترقى الى مرتبة العصيان السياسى ، وليست تجربة أحمد بن حنبل مع قضية خلق القرآن إلا أحد الأمثلة على ذلك ، فرغم الطابع الدينى للقضية الا أن النفوذ السياسى للمعتزلة فى العصر العباسى وخاصة فى عصر المأمون (ت ٢١٨هـ) الذى تتلمذ على أبى الهذيل العلاف – وهو أحد رؤوس المعتزلة– قد حولها الى قضية سياسية اذ أراد المأمون حمل كافة العلماء والفقهاء على رأى المعتزلة ومعاقبة الرافضين بتهمة العصيان السياسى ، ولما كان ابن حنبل أحد هؤلاء المعارضين لقول المعتزلة فقد وقع فى خصومة مع المأمون وتعرض للايذاء بسبب ذلك واستمر إيذاؤه فى فترة حكم كل من المعتصم (ت ٢٢٧هـ) والواثق (ت ٢٣٢هـ) [1] وكان قد وقع مثل ذلك فى عهد يزيد بن الوليد بن عبد الملك المعروف بيزيد الناقص (ت ١٢٦هـ) الذى قال الشافعى أنه كان قدريا وأنه دعا الناس الى القدر وحملهم عليه [2] .

و لم تقتصر المنافسة بين المذاهب واستعانة بعضهم على بعض بالسلطان على ذلك ، بل وقعت بين الفقهاء أيضا مناظرات ومواجهات وخاصة بين من اشتهر منهم بمجالسة الحكام واسترضائهم وبين من عافت نفسه عن السلطان وأهله من جهة أخرى ،ويكفى أن نتذكر مافعله ابن شبرمة وابن أبى ليلى (ت ١٤٨هـ) بأبى حنيفة فى بغداد ، ومافعله ابن ابى الحسن – فى بغداد [3] من جهة وفتيان ابن أبى السمح المالكى (ت ٢٠٥هـ) فى مصر بالشافعى ، ومافعله أحمد بن أبى دؤاد

(١) حول علاقة المعتزلة بالسلطة وقضية خلق القرآن ومحنة ابن حنبل راجع : ابن خلكان : وفيات الأعيان ، مرجع سابق ، ٦٤/١ ؛ ابن كثير : البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ١٠/ ٣٣١ ـ ٣٣٣؛ عبد الحي بن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ٢/ ٣٩ ، ٧٥ ـ ٧٧ ؛ أحمد بن عبد الله الأصفهاني : حلية الأولياء ، مرجع سابق ، ١٩٥/٩ ـ ٢٠٤ ؛ د. سالم الثقفي : مفاتيح الفقه الحنبلي، مرجع سابق ، ١٧٨/١ ، ٢٠٦ ومابعدها ؛ عبد الحميد ميهوب : ص١٥٧ ؛ أحمد عطية الله : حوليات الاسلام ، مرجع سابق ١/ ٢٤٨ ، ٢٥٤ ؛ أحمد الشرباصي : مرجع سابق ، ص٢١٥ .

(٢) عبد الحى بن العماد : مرجع سابق ، ١/ ١٦٧ .

(٣) قيل أن ابن الحسن الشيباني هو الذي أنقذ الشافعي من القتل حين تشفع فيه لدى الخليفة الرشيد وكفله . وقيل أنه هو الذي حرض الخليفة على قتل الشافعي وأغراه به حين قال له إن الشافعي من أصحاب عبد الله بن الحسن (العلوي) وأنه يزعم أنه أحق بالخلافة ويدعي من العلم مالم يبلغه سنه. ورغم ماقيل من أن هذه الرواية الأخيرة مكذوبة إلا أن الثابت ـ كما قال ابن خلدون وغيره ـ أن تلامذة أبى حنيفة كانوا صحابة الخلفاء العباسيين وانهم دخلوا بسبب ذلك في مناظرات مع الشافعية . راجع : ابن خلدون : المقدمة ، مرجع سابق ، ص٤٤٨ ؛ أحمد بن عبد الله الأصفهاني : حلية الأولياء ، مرجع سابق ، ٩/ ٨٢ ـ ٨٣، ٨٥ ، ٨٦ ، ٩١ ؛ عبد الغني الدقر: الامام الشافعي ، مرجع سابق، ص ص٩٤ ، ١٠٣– ١٠٦؛ د. مصطفى كمال وصفي ، مرجع سابق ، ص١٤٨ .

-زعيم المعتزلة ووزير المأمون وقاضى قضاته (ت ٢٤٠هـ)- بابن حنبل فى بغداد ، ومافعله أبو الوليد سليمان بن خلف الباجى (ت ٤٧٤هـ) بابن حزم فى الأندلس [١] .

واذا كان الفقيه وثيق الصلة بالسلطة يقدر على الجهر برأيه والتعبير عن حقيقة تصوره السياسى وقناعاته الدينية ، فإن الفقيه خارج السلطة ليس أمامه – على الأقل فى فترات الاضطهاد والخروج على التقاليد الإسلامية الصحيحة- الا أن يجهر بالمعارضة ويتعرض من جراء ذلك للمحن ، أو أن يهادن الحكام اتقاء لشرهم وبطشهم ، وهو فى جميع الحالات لن يتمكن من الدعاية لمذهبه ونشره. سبق وأشرنا الى المحن التى تعرض لها أبو حنيفة والشافعى بسبب معارضتهما لمحاولات انتزاع الشرعية والبيعة ابتداء من معاوية ، والى ماقيل من أن محنة الامام مالك أيضا كانت بسبب افتائه ببطلان بيعة المنصور للاكراه فيها ، والى أن محنة ابن حنبل كانت بسبب معارضته للسلطة التى صارت للاعتزال أيام المأمون والمعتصم والواثق ودعته الى القول بخلق القرآن على غير مايعتقد

ومن جانب آخر فقد رأينا كيف أنكر الشافعى أمام الخليفة العباسى هارون الرشيد علاقته بالعلويين وكيف تودد اليه لينجو من بطشه . وينسب الى الامام أحمد أيضا أنه اتقاء لشر وبطش بنى العباس أفتى بوجوب طاعة الخليفة لو كان فاجرا على أساس أن ذلك خير من الفتنة التى يمكن أن تقع بالخروج عليه وهو ما اعتبره الشيعة إدانة لموقف العلويين الثورى فى مواجهة الأمويين والعباسيين [٢] .

ومن جانب ثالث فإن أحد تفسيرات عدم انتشار مذهب أحمد بن حنبل وقلة اتباعه بالمقارنة بالمذاهب الأخرى -بالاضافة لبعده عن القياس وقلة التلاميذ الذين ينشرون المذهب – أنه لم يرتبط بالسلطة بسبب اعراض الامام أحمد بن حنبل عن المناصب والولايات وابتعاد اصحابه عن السلطة ورفضهم ولاية القضاء تقليدا له بعكس أصحاب المذاهب الأخرى الذين اعتمدوا على السلطة والقضاء فى الدعاية لمذاهبهم ونشرها بل وأحيانا فرضها .

ويمكن الاستناد الى هذا التفسير لفهم سبب اندثار مذاهب أخرى كمذهب سفيان الثورى الذى لم يكن يختلط بالسلطان ورفض أن يتولى قضاء الكوفة فى عهد المهدى حتى أنه هرب عندما طلب منه المهدى ذلك . أما انتشار مذهب أبى حنيفة رغم أنه أيضا ممن رفضوا السلطة والولاية فإنه يرجع الى أصحابه الذين خالطوا الحكام وتولوا رياسة القضاء كما ذكرنا آنفا ، وقد

---

(١) راجع التفاصيل في : نفس المرجع السابق ، ص١٥٩ ؛ ابن خلكان : وفيات الأعيان ، مرجع سابق، ٨٤/١ ، ٣٠، ٣٢٧؛ ابن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ٩٣/٢ ؛ ابن كثير: البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ٣٣٣/١٠ ؛ أحمد بن عبد الله الأصفهاني : حلية الأولياء ، مرجع سابق ، ١٩٩/٩ -٢٠١ ؛ د. سالم علي الثقفي : مرجع سابق ، ١/ ٢١٣ ، ٢٢١؛ أحمد عطية الله : حوليات الإسلام ، مرجع سابق ، ٢٧٧/١.

(٢) عبد الرحمن الشرقاوي : أئمة الفقه التسعة ، مرجع سابق ، ص ص١٨٥ - ١٨٨ .

قيل إن أصحاب أبي حنيفة هم الذين نشروا المذهب الحنفى وأنه لولاهم ماذُكِر أبو حنيفة . وقيل مثل ذلك أيضا عن سحنون وأصحاب الامام مالك فى المغرب والاندلس فى العهد الأموى [1] .

والخلاصة أن الفقه تأثر بالسياسة بدرجة أو بأخرى وانغمس كل الفقهاء فيها حتى قال ابن عقيل "العمل بالسياسة هو الحزم ولايخلو منه إمام " [2] ، وذلك على الرغم مما يتمتع به الفقهاء أصلا من استقلال عن السلطة السياسية بحكم طبيعة ووظيفة التحليل الفقهى فى الإسلام والذى هو -كما ذكرنا آنفا- عمل فردى اجتهادى لايرتبط بالسلطة وإنما بالإرادة الشارعة التى هى المصدر الوحيد للتشريع [3] .

والحقيقة أن الخلافات السياسية وماخلفته من انقسامات مذهبية من جهة ، وصعوبة الفصل بين القضايا السياسية والقضايا غير السياسية من جهة أخرى قد حالت دون استقلال الفقه عن السياسة وفرضت على كل من الفقيه والحاكم أن يدخلا حتما فى علاقة أخذت فى الغالب أحد صورتين متضادتين هما الاندماج أو الصراع .

وبطبيعة الحال فقد تأثرت المعطيات الفقهية فى كلتا الحالتين بهذه العلاقة على نحو ما أسلفنا ، الأمر الذى يفرض على الباحثين فى مجال العلوم السياسية ضرورة تحرير التراث الفقهى من هذه المؤثرات وتنقيته مما علق به من تحيزات فرضها منطق التجاوب أو المواجهة مع ظاهرة السلطة ، وربط الفكر الفقهى بالواقع السياسى الذى أفرزه ، والكشف عن طبيعة العلاقة الجدلية بين الفقيه والحاكم .

علم الفقه من الداخل : تطور المعرفة والمناهج الفقهية :

ماسبق لايعنى أن المعطيات الفقهية كلها ردود أفعال لمؤثرات العاطفة والواقع ، فإن هذه المؤثرات وحدها لاتنشىء علما ولاتقيم بناء عقليا متكاملا ، بل الصحيح أن البناء الداخلى لعلم الفقه لم يبلغ المرحلة العلمية إلا بعد تطور المعرفة والمناهج الفقهية ومرورها من مستوى الممارسة العفوية والاجراءات الذهنية البسيطة الى مستوى الصياغة النظرية لقواعد العلم التى تسمح بتأسيس المعرفة الفقهية على منهج علمى قوامه الاستدلال القياسى . وليس علم الفقه فى النهاية سوى محصلة التفاعل بين العوامل الخارجية -النفسية والاجتماعية- التى هيأت لنشأته والعوامل الداخلية

---

(١) راجع حول كل ذلك : ابن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ١/٢٥٠، ٢٩٩ ، ٣٠١؛ أحمد عطية الله : حوليات الإسلام ، مرجع سابق ، ١/٢٠٠؛ دكتور سالم علي الثقفي: مفاتيح الفقه الحنبلي ، مرجع سابق ، ١/ ٦٣ ، ٦٤ ، ١٥٨، ٢/٤٣٩ ؛ عبد الغني الدقر : مرجع سابق، ص١٠٣؛ مناع القطان : مرجع سابق ، ص٢١١ ؛ عبد الحميد ميهوب : أحكام الاجتهاد، مرجع سابق ، ص ص ١٥٩ ـ ١٦٠.

(٢) بن القيم الجوزية : أعلام الموقعين ، مرجع سابق . ٤/٣٧٢ .

(٣) راجع أيضا : د. حامد ربيع : محاضرات في النظرية السياسية ، مرجع سابق ، ص٢٢٢ ؛ جوزيف شاخت : الشريعة الإسلامية ، في : تراث الإسلام ، تصنيف شاخت وبوزورث ، القسم الثالث، مرجع سابق ، ص ص٢٤ ـ ٢٥ .

-المعرفية والمنهجية- التى وفرت الشروط الضرورية لنشأته وتطوره، وإذا كانت العوامل الخارجية التى تعرضنا لبعضها فيما سبق قد برهنت على الطابع البشرى والاجتماعى للفقه، فإن التفسير الابستمولوجى [1] - بمعنى تتبع العوامل الداخلية التى عملت على قيامه وتطوره - ويقدم الدليل على علميته وامتلاكه لنظرية عامة تتضمن أصوله وقواعده وتسمح له بالتكيف المستمر مع الواقع. فالنظرة الممحصة والتتبع الدقيق لتطور الفقه الإسلامى منذ نشأته فى عهد الرسول - صلى الله عليه وسلم - وحتى بلوغه المرحلة العلمية فى العهد العباسى يؤكدان أنه قد مر بثلاث مراحل أساسية هى المرحلة الوصفية ثم المرحلة التجريبية فالمرحلة الاستنباطية . ولما كان التطور فى موضوعات المعرفة الفقهية يفرض التطور فى الآليات العقلية أو العمليات المنطقية التى تعالج بها هذه الموضوعات فقد تطورت مناهج التحليل الفقهى ارتباطا بتطور المعرفة الفقهية فعرفت المرحلة الوصفية منهج التمثيل أو المماثلة أو قياس الشبه Analogy ، وقامت المرحلة التجريبية على الاستقراء Induction ثم جاء القياس Syllogism فى المرحلة الاستنباطية ليشكل أرقى ما وصل اليه العقل الفقهى من طرق الاستدلال وليمثل المنهج الذى بلغ بالمعرفة الفقهية أقصى مراحل تطور مسارها الهيكلى فإذا بها معرفة علمية وليست مجرد معرفة [2] .

هذا الارتباط العضوى بين مراحل تطور علم الفقه ومراحل تطور المناهج المستخدمة فيه يبدو واضحا عندما نحاول تتبع المسار الذى سلكه الفقه منذ نشأته وحتى تحوله الى معرفة علمية بالمعنى الدقيق [3] .

---

(١) نشير إلى أننا سوف نستوحي مبادىء هذا التفسير بصفة خاصة من فلسفة جان بياجيه Jean Piaget في الابستمولوجيا الارتقائية وفلسفة جاستون باشلار Gaston Bachelard في الابستمولوجيا التاريخية النقدية ، وكما طبقها على الفقه الإسلامي الدكتور حسن عبد الحميد عبد الرحمن الذي استوحينا منه كل ماله صلة بهذا الموضوع . ويمكن التعرف على تفاصيل ومصادر المنظور الابستمولوجي لنشأة وتطور العلم بالرجوع إلى المرجعين التاليين اللذين اعتمدنا عليهما بصفة أساسية : د. حسن عبد الحميد : التفسير الابستمولوجي لنشأة العلم (الكويت : عالم الفكر ، أكتوبر ـ ديسمبر ١٩٨٦ ، ص ص١٣١ ـ ١٧٨)، د. حسن عبد الحميد : المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي ـ المنهج في النسق الفقهي الإسلامي (الكويت : حوليات كلية الآداب ، ١٩٨٦ ـ ١٩٨٧). كما يشير إلى نقده هذه المحاولة فى : مجلة المسلم المعاصر العدد ٥٣ ص ١٣٥ .

(٢) تستند الابستمولوجيا الارتقائية إلى مجموعة من الفروض يعنينا منها هنا اثنان : الأول ـ أن العلوم تمر في نشأتها وتطورها بثلاث مراحل هى على التوالي : المرحلة الوصفية فالتجريبية ثم الاستنباطية. الثاني ـ أن الحديث عن المنهج لا ينفصل عن الحديث عن العلم ، وأن المناهج تمر بمراحل تطورية تناظر المراحل الثلاث التي تمر بها العلوم فترتقي من قياس الشبه إلى الاستقراء ثم القياس، وأن الاعتراف بخاصية تطور وارتقاء العلوم يتضمن في نفس الوقت الاعتراف بالتطور المنهجي الذي تحققه هذه العلوم في مراحل ارتقائها المختلفة.

(٣) المعرفة هى مدارك العقل الإنساني التي تحصل عليها بطريقة عفوية ودون التزام بالطرق العلمية للتفكير والاستدلال . وتصير هذه المعرفة علمية إن هى نهجت هذه الطرق.

إن الفقه من حيث هو نظر عقلى يجد حجيته فى القرآن والسنة ، فالآيات والأحاديث التى تحث على التفكير والتفقه فى أمور الدنيا والدين لاحصر لها ، أما من حيث هو دليل اجتهادى على الأحكام المستمدة من الأصول أو قياسا عليها فيجد سنده فى سوابق الرسول صلى الله عليه وسلم وسيرة الصحابة .

فالثابت أن الرسول مارس الاجتهاد فى بعض الأمور التى عرضت عليه والتى لم يتناولها الوحى، وأن اجتهاده كان يوافق أحيانا إرادة الشارع فيؤيده وكان يخالفه فى بعض أحيان أخرى فينزل الوحى يعاتبه ويصححه . والثابت أيضا أن الرسول قد رضى لصحابته أن يجتهدوا بالرأى إذا لم يجدوا فى كتاب الله أو فى سنته ما يحكم الأمور التى تعرض عليهم ، وانهم كانوا يصيبون ويخطئون فكان يقرهم على الإصابة ويراجعهم فيما جانبوا فيه الصواب ، بل وكان يشاورهم ويرجع عن رأيه لرأيهم فى بعض الأحيان .

لايعنينا هنا حصر مظاهر كل ذلك وسيأتى بعضها فى موضعه من هذه الدراسة [1] ، وانما يعنينا ملاحظة أن موضوع الاجتهاد عند هذه المرحلة المبكرة من مراحل نشأة وتطور علم الفقه هو استخلاص أحكام لوقائع لم يرد بشأنها نص قياسا على حالات أخرى ورد فيها نص أو كان معمولا بها فى شرع من قبلنا ولم تتعارض مع قواعد ومقاصد الشريعة الإسلامية . ولما كانت هذه العملية تتطلب مجرد وصف للحالات التى تلحق بعضها وتصنيفها على أساس أوجه الشبه بينها ، فان الوسيلة المنهاجية التى تناسبها هى المماثلة أو التمثيل أو قياس الشبه Analogy 0 ويلاحظ هنا أن كلا من موضوع الفقه ومنهجه ومعطياته يتسم بالبساطة وعدم التعقيد ، كما أن الأحكام الفقهية التى أفرزتها هذه المرحلة الوصفية هى بطبيعتها ظنية لأن تشابه شيئين فى وجه لايستلزم تشابههما من جميع الوجوه

وكان من الطبيعى بعد عهد الرسول – صلى الله عليه وسلم – وانقطاع الوحى واتساع رقعة الإسلام واستيعابه للعديد من الشعوب والأجناس أن يتسع نطاق الفقه لمواجهة الوقائع والحالات الجديدة وألا يقتصر موضوعه على مجرد وصف الحالات المتماثلة واصدار أحكام فردية تتعلق بكل حالة طارئة قياسا على حالة أخرى لعلة مشتركة بينهما ، بل أصبح موضوعه أكثر اتساعا ومنهجه

---

(١) راجع بصفة مبدئية بعض مظاهر اجتهاد الرسول والصحابة والخلاف حول جواز اجتهاد الرسول بالرأى في : الآمدى ، مرجع سابق ، ٣٩٨/٤ ـ ٤٠٨ ، ٤٤٠ ؛ ابن العماد : مرجع سابق ، ٦٢/١ ، ١٠١ ؛ابن حزم : الأحكام، مرجع سابق ، ٨٥/٥ ؛ ابن قيم: أعلام الموقعين ، مرجع سابق ، ٢٦٦/٤ وما بعدها ؛ شرف الدين الموسوي ، مرجع سابق ، ص٩٥، ١٠٠، ١٣٢، ٢٣٨ ، ٢٤٠ ، ٢٤٤ ، ٢٩٣ ، ٣١٧ ، أحمد بن علي بن ثابت بن الخطيب البغدادي: كتاب الفقه والمتفقه وأصول الفقه ، ص ١٤٧ ومابعدها ؛ نادية العمرى : مرجع سابق ، ص ص٣٥، ٢٠١ وما بعدها ؛ عبد الحميد ميهوب ، مرجع سابق، ص٩٣ ؛ عبد الله محمد الصويعي، مرجع سابق ، ص ص١١١ ،٣٣١ ؛ مناع القطان ، مرجع سابق، ص ص٧٦ ، ١١٧ ، ١٢٢ .

أكثر تعقيدا . وكما أن أحكام الشارع قد أخذت بعد فترة من نزول القرآن الطابع العملى التجريبى – وهو مايفيده نزول القرآن منجما وارتباط بعض آيات الأحكام بأسباب محددة وتدرج بعض الأحكام ونزولها على مراحل حال أحكام الجهاد – فقد أبى الفقه أن يقف جامدا أمام الوقائع الديناميكية المتجددة وبدأ يستجيب لمعطيات الواقع العملى بما أفرزه من أحكام جزئية عملية وبما أرساه من قواعد فقهية عامة توصل اليها عن طريق الاستقراء ، أى بعد ملاحظة وتمحيص عدد من الحالات أو الوقائع وذلك كقاعدة درء المفاسد أولى من جلب المصالح ، وإذا بطل الخصوص بقى العموم ، والضرورات تبيح المحظورات . . . وغيرها [1] . وبطبيعة الحال فإن مواجهة الواقع التجريبى وصياغة القواعد الفقهية لايصلح لها الا منهجا استقرائيا قوامه الجمع بين الملاحظة والتجريد ، بمعنى ملاحظة وتتبع الحاجات العملية الجزئية موضوع الإفتاء ثم التجرد عن الواقع والقيام بعمليات عقلية تسمح بالوصول الى الهدف من المرحلة التجريبية ، وهو الصياغة التجريدية لتلك القاعدة الفقهية العامة التى تحكم كل الحاجات الجزئية التى تتشابه مع الحاجات المحددة التى خضعت للملاحظة والفحص .

وعلى الرغم من أن الاستقراء وسيلة عقلية أكثر تطورا وارتقاء من قياس الشبه الا أنه لايختلف عنه من زاوية أنه يؤدى أيضا الى نتائج احتمالية إذ يجوز منطقيا ألا تعكس إحدى الحالات التى لم تتعرض للملاحظة والفحص نفس خصائص الحالات التى تعرضت لهما، ومن ثم لايجب ان تأخذ نفس الحكم [2] . وفى سعيه للوصول الى المعرفة العلمية واصل الفقه تطوره ليصل مع عصر التدوين وبجهود الفقهاء الأربعة على وجه الخصوص وفى العصر العباسى الى المرحلة الاستنباطية التى استثمرت كم المعارف الوصفية والتجريبية الذى تراكم خلال المرحلتين السابقتين فى صياغة نظرية فقهية عامة أو بناء عقلى تجريدى يتضمن بصفة أساسية أمرين هما أصول الفقه – بمعنى المصادر أو الأدلة أو الوسائل التى يلجأ اليها الفقيه لتخريج الأحكام – ثم القواعد الفقهية – بمعنى المبادىء العامة أو القضايا الكلية التى تم التوصل اليها فى المرحلة التجريبية والتى يمكن الانتفاع بها فى التعرف مباشرة على حكم الحالات الجزئية التى تندرج تحتها وذلك بإعمال الاستنباط [3] .

---

(١) راجع دراسة تحليلية للقواعد في : د. جمال الدين عطية : التنظير الفقهي ، ١٩٨٧ ، ص٦٩ وما بعدها . وراجع أيضا أحمد بن ادريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المشهور بالقراني : الفروق، وبهامشه تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية (بيروت : عالم الكتب ، د.ت) ، ٢/١ وما بعدها .

(٢) الاستقراء هو استنباط حكم عام من ملاحظة عدة جزئيات ، أى أنه استدلال يسير من الجزء أو الخاص إلى الكل أو العام ، وهو بطبيعته ناقص من ناحية أنه لا يقوم على ملاحظة كل الحالات ـ وإلا صار قياسا ـ بل بعضها في الوقت الذي تغطي نتائجه كل الحالات . لذا كان من المتصور ألا تنطبق نتائجه على بعض الحالات التي غابت عن الملاحظة ولهذا قيل أن نتائجه ظنية .

(٣) قارن في التعريف بالنظرية الفقهية د. جمال الدين عطية ، مرجع سابق ، ص٩ .

وهكذا حل الاستنباط Deduction أو القياس Syllogism محل الاستقراء Induction إذ بدأ يستخدم القواعد العامة المسلم بصحتها – تجريبيا – فى الحكم على الحالات الجزئية التى تعرض عليه ، اى بدأ يسير من الكلى أو العام الى الجزئى أو الخاص بعد أن كان يسير – فى المرحلة التجريبية – فى الاتجاه المعاكس .

ووفقا للمناطقة فإن القياس هو العمدة فى طرق الاستدلال [1] لأنه وحده من بين العمليات العقلية المنهاجية الأخرى يقود الى اليقين [2] على أساس أن نتيجته (الحكم على الحالة الجزئية) تكون مساوية أو أصغر من مقدماتها (القاعدة الفقهية أو القضية الكلية) ، ومن ثم فمن الضرورى أن تكون النتيجة صادقة إذا صدقت المقدمات [3] . وبطبيعة الحال فإن استمرار وجود هذه المقدمات (القواعد الفقهية) فى النظرية معناه التسليم بصدقها لعدم تنكر الواقع لها ، وهو مايعنى فى نفس الوقت التسليم بأن منهج القياس يقود الى معرفة يقينية وأنه لذلك يمثل أرقى طرق الاستدلال الفقهى وأكثرها تطورا [4] .

وببلوغ المعرفة الفقهية وما ارتبط بها من عمليات عقلية منهجية هذه المرحلة اكتسبت الصفة العلمية وتحققت فيها الشروط الضرورية لنشأة علم الفقه – بالمعنى الدقيق – وسلكت حتى النهاية المسار التاريخى الارتقائى الذى تمر به المعارف حتى تصل الى تلك المرحلة العلمية [5] . ولكن هل انتهى علم الفقه الى ما انتهت اليه العلوم الأخرى من صياغة نظرية عامة تحدد على وجه القطع أصوله وقواعده على ماتقتضيه وحدة البناء الداخلى لعلم الفقه فضلا عن الشرعية السياسية ؟ أم أنه انتهى الى فرز العديد من النظريات والتصورات التى تختلف فيما بينها فى تحديد أصول الفقه وقواعده بما يعنيه ذلك من اضطراب تشريعى لابد وأن ينعكس أيضا على الشرعية السياسية ؟

---

(١) محمد رضا المظفر : المنطق ، مرجع سابق ، ص٢٢ .

(٢) نفس المرجع السابق ، ص٢٦٥ ؛ د. حسن عبد الحميد : المراحل الارتقائية ، مرجع سابق، ص ص ٥٧، ٦٢ .

(٣) محمد باقر الصدر : الأسس المنطقية للاستقراء (بيروت : دار التعارف ، ١٩٨٢) ، ص٧.

(٤) الحقيقة أن القول بأن القياس يمثل أعلى مراتب اليقين فيه نظر . سبق وذكرنا أن القياس ـ بمعنى تطبيق حكم عام على حالة جزئية ـ يبنى على الاستقراء لأن هذا الحكم العام قد تم استنباطه ـ في المرحلة التجريبية ـ بطريقة الاستقراء. وبما أن الاستقراء ـ كما أسلفنا ـ يفيد الظن ، فإن القياس بدوره يفيد الظن لأن ما بني على الظن لايفيد اليقين . رغم ذلك فانه يمكن للقياس أن يقود إلى اليقين الكامل في حالة واحدة وهي تلك التي تتساوى فيه نتيجته مع مقدماته وهو القياس المبني على الاستقراء الكامل لا الناقص .

(٥) تجدر الاشارة إلى أن تقسيم التطور الداخلي لعلم الفقه ومناهج دراسته إلى مراحل هو تقسيم مدرسي لا يعني وجود فواصل تاريخية كبيرة بين هذه المراحل أو إلغاء كل مرحلة لسابقتها . فهي في الحقيقة مراحل متداخلة ومتكاملة وقد تجتمع كلها في لحظة تاريخية معينة. فالقواعد الفقهية عرفت في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم قبل أن يصوغها الفقهاء ابتداء من أبي حنيفة . وقياس الشبه هو أحد مصادر تأسيس القاعدة الفقهية في المرحلة العلمية في القرن الثاني الهجري ... وهكذا.

تفاعل العوامل الداخلية والعوامل الخارجية وأثر ذلك على النظرية الفقهية :ـ

الحقيقة أن فهم وتفسير نشأة وتطور علم الفقه يجب الا يقتصر على تحليل بنائه الداخلى ، وإنما يجب أن يدخل الباحث فى اعتباره أيضا العوامل الذاتية والاجتماعية والسياسية والدينية التى سبق وأشرنا اليها إذ تتشكل الصورة النهائية لعلم الفقه من محصلة التفاعل بين مجموعة العوامل الداخلية والخارجية (الابستمولوجية والسوسيولوجية) التى خضع لها فى نشأته وتطوره ، وهو التفاعل الذى بلغ إلى حد تمزيق النظرية الفقهية بين عدة مذاهب يملك كل منها تصورا مستقلا بحيث اننا لانستطيع أن نتحدث عن نظرية فقهية واحدة -كما نقول النظرية السياسية مثلا- بل نظريات فقهية مختلفة يتعين التعامل معها جميعا إذا أردنا التعرف على حقيقة الموقف الفقهى من موضوع ما كموضوع العلاقات الدولية . وهذه مشكلة أخرى لايمكن التغلب عليها الا بإعمال المقارنة المنهجية التى تسمح وحدها بالوصول الى حقيقة هذا الموقف ومعرفة عناصر الوحدة الفكرية ومواطن الخلاف وأسبابه وعناصر الأصالة والتميز. لن نتعرض بطبيعة الحال لشتى النظريات الفقهية بما فى ذلك نظريات أصحاب المذاهب التى درست كالاوزاعية والثورية [1] ، ولكننا سنكتفى بالنظريات الفقهية التى قويت على الصمود وكتب لها البقاء حتى هذه اللحظة وفى مقدمتها النظريات التى وضعها أصحاب المذاهب الأربعة المشهورة أبو حنيفة (٨٠-١٥٠هـ) ومالك (٩٣-١٧٩هـ) والشافعي (١٥٠-٢٠٤هـ) وابن حنبل (١٦٤-٢٤١هـ) فضلا عن المذهب الشيعى الذى لايزال متبعاً فى أماكن محددة [2] .

---

(١) ينتمي كلا المذهبين الثوري والأوزاعي لمدرسة أهل الحديث وكانا من أهم المذاهب الفقهية حتى بداية القرن الرابع الهجري ثم اندرسا بعد ذلك . ويضم كتاب الأم للشافعي جزءا من مذهب الاوزاعي . وقد درست أيضا مذاهب كانت للحسن البصري والليث بن سعد وسفيان بن عيينه واسحاق بن راهويه وأبى ثور والطبري وغيرهم . راجع : ابن خلكان : وفيات الأعيان ، مرجع سابق، ١٢٧/٣ ؛ ابن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ٢٤١/١ ، ٢٥٠ ـ ٢٥١ ، أحمد بن عبد الله الأصفهاني : حلية الأولياء ، مرجع سابق ، ٣٥٦/٦ ـ ٣٥٩؛ أحمد أمين : فجر الإسلام ، مرجع سابق ، ص٢٤٧ ـ ٢٤٩ ؛ د. سالم الثقفي : مفاتيح الفقه الحنبلي ، مرجع سابق ، ٥٩/١ ، ٦٦، ٦٨ ، ٨٩ ، ٩٥ ، آدم متز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريده (القاهرة : مكتبة الخانجي ، ١٩٦٧) ٣٨٨/١ ـ ٣٨٩ .

(٢) سنختار من بين مذاهب الشيعة اثنين : أبعدهما عن مذهب السنة والجماعة وهو الإمامية وأقربها إليه وهو الزيدية ـ نسبة إلى زيد بن علي بن الحسين الذي رفض أن يتبرأ من أبى بكر وعمر فرفضته طائفة من الناس سموا الرافضة . الأول لأنه أكثر تعبيرا عن الفكر الشيعي والثاني لأنه أقل توغلا في التشيع وأقرب إلى مذهب أهل السنة وبخاصة المذهب الحنفي . الأول منتشر في إيران وبعض الأماكن الأخرى والثاني لا يزال قائما في بلاد اليمن . راجع حول ذلك : ابن العماد ، مرجع سابق ، ١٥٨/١؛ عبد الحميد ميهوب ، مرجع سابق ، ص ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٧٠ ؛ مصطفى أحمد الزرقاء : الاستصلاح والمصالح المرسلة في الشريعة الإسلامية (دمشق : دار القلم ، ١٩٨٨) ، ص٧٨ .

وكذا مذهب الأباضية من الخوارج [1] . وعلى الرغم من اندثار المذهب الظاهرى الذى أرسى دعائمه داود بن على الاصبهانى (ت ٢٧٠هـ) فى بغداد وأكمله ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) فى الاندلس ، فان امتلاكه لنظرية واضحة ومتميزة عن المذاهب الأخرى فى أصول الفقه يدفعنا للاهتمام به أو على الأقل ببعض عناصر التصور التى قد تتطلبها عملية المقارنة . وبطبيعة الحال فان مصادر الفقه المقارن تكتسب أهمية خاصة فى هذا الشأن.

وإذا كان حجم وهدف هذه الدراسة لايسمحان بمعالجة تفصيلية لمختلف عناصر التصورات، فإننا سنقتصر هنا على المقارنة بين هذه المذاهب فيما يتعلق بأهم عنصر من عناصر النظرية الفقهية وهو تحديد وترتيب أصول الفقه بمعنى طرق الاستنباط [2] ، وهو العنصر المسئول عن تفسير أغلب مظاهر الاتفاق أو الاختلاف بين الفقهاء . وسوف نرى كيف يعين التفسير السيوسيولوجى على إيضاح أسباب هذا الاختلاف بين الفقهاء فى تحديد وترتيب أولوية طرق استنباط الأحكام .

الخلاف حول "الحديث" وأسبابه الموضوعية :_

إبتداء فإنه ليس ثمة خلاف بين الفقهاء على أن القرآن والسنة هما مصدر الأحكام الشرعية وأساس قوتها الإلزامية . أما طرق استنباط هذه الأحكام من مصدرها فقد اختلفوا فيها اختلافا

---

(١) نسبة إلى عبد الله بن إباض (ت ٨٥ أو ٨٦ هـ) مؤسس هذا المذهب وهو أقرب فرق الخوارج إلى الجماعة وأبعدها عن الشطط والغلو وإن كان يكفر عليا وأكثر الصحابة ومخالفيه في المذهب (راجع ابن العماد : ، مرجع سابق ، ١٧٧/١ ، ٢٣١ ، ٢٣٤ ؛ عبد الحميد ميهوب ، مرجع سابق ، ص١٦٣ - ١٦٤) والاباضية موجودون اليوم في عمان وتونس والجزائر وزنجبار .

(٢) يجب أن نميز بين أصول التشريع وأصول الفقه . سبق وذكرنا أن أصول أو مصادر التشريع تنحصر في القرآن والسنة باعتبارهما يشكلان معا وفقط الارادة الخلاقة أو الشارعة ، وأن الفقه لا يعد في ذاته مصدرا للتشريع وانما محض اجتهاد بشرى لفهم التشريع واستنباط أحكامه من هذين المصدرين، وأنه لذلك لا يكتسب أى قوة إلزامية في مواجهة جمهور المسلمين ، بل أن معطياته ذات طابع ظني يؤكده هذا الاختلاف بين الفقهاء في الحكم على المسألة الواحدة بل وتردد أحدهم فيها على قولين . هذا الاختلاف بين الفقهاء أحد أسبابه - بالاضافة إلى ماسبق وذكرناه من مؤثرات نفسية واجتماعية - الاختلاف بينهم في الطرق التي يسلكوها لفهم واستنباط الاحكام . فمنهم من يسلك طريق القياس ومنهم من يفضل الأخذ بالمصالح المرسلة ومنهم من يقول بحجية عمل أهل المدينة .. وغير ذلك . ولما كانت هذه الطرق تمثل المصادر أو الأسس التي يبنى عليها الاجتهاد فإننا نسميها أصول الفقه لأن أصل الشيء معناه مصدره أو الأساس الذي بني عليه . وكما أن للتشريع أصوله وهي القرآن والسنة فإن للفقه أصوله - بمعنى طرق استنباط احكامه - وهي الاجماع والقياس والمصالح المرسلة والاستصحاب وسد الذرائع وغيرها . ويخلط كثير من الباحثين بين مفهومى أصول التشريع وأصول الفقه فيعنى بهما جميعا مصادر الاحكام الشرعية وان كان يميز بينهما على أساس أن مفهوم أصول التشريع ينصرف إلى المصادر النقلية فى حين ينصرف مفهوم أصول الفقه إلى المصادر العقلية، أو أن مصادر المفهوم الاول متفق عليها والثانية مختلف فيها ، أو أن الاولى أصلية والثانية تابعة أو ملحقة .. وفي كل ذلك خلط لمضمون كلا المفهومين أوهما اشتراك لفظ " أصول" بينهما .

بينا ، بل وقد أثار "الحديث" -رغم الاتفاق على كونه مصدرا للتشريع - خلافا وانقساما ومنافسة شديدة بين فريقين من الفقهاء عرف الفريق الأول باسم أهل أو مدرسة الحديث وأطلق على الفريق الثانى اسم أهل أو مدرسة الرأى .

وقد تزعم مالك مدرسة الحديث فى المدينة فكان يقبل المرسل من الأحاديث - ما دام رجاله ثقات - وكان يقدم خبر الواحد وقول الصحابى على القياس ويقول : "ضعيف الحديث أقوى من صاحب الرأى " [1] . وقد تبعه أحمد بن حنبل على ذلك فكان يأخذ بحديث الآحاد ويقدم العمل بالحديث المرسل والضعيف على القياس [2] . أما أبو حنيفة فقد انفرد بعمادة مدرسة الرأى فى العراق وعرف بقلة روايته للحديث والتضييق فى الأخذ به بحيث لايقبل منه إلا ما ثبت لديه صحته بدليل قاطع وفق شروط وضعها ، فنال بسبب ذلك عداء أنصار المدرسة الأخرى الذين اتهموه بأنه لايعرف الحديث ولايحسن علمه ويقدم القياس عليه وغير ذلك [3] . وقد دافع عن أبى حنيفة أتباعه وبعض العلماء فقالوا أنه لم يقدم القياس على الحديث وأنه لم يخالف الأحاديث عنادا أو تعمدا بل خالفها اجتهادا لحجج واضحة ودلائل صالحة وأن الطاعنين عليه إما حساد أو جهال بمواقع الاجتهاد [4] .

وقد اشتدت المنافسة بين أنصار المدرستين وانتقد كل فريق طريقة الفريق الآخر وتعصب كل منهما لطريقته حتى كان من أهل الحديث من يرفض الرأى مطلقا ويجعل السنة حاكمة على الكتاب وناسخة له ، وحتى كان من أهل الرأى من يقول لايؤخذ من الاحاديث إلا ما اجتمع

---

(١) راجع الآمدى : الإحكام في أصول الأحكام ، مرجع سابق ، ٣٤٩/٢ ، ابن حزم : النبذة الكافية في أحكام أصول الدين ، مرجع سابق ، ص٢٩ ، ابن قيم : أعلام الموقعين ، مرجع سابق ، ٣٢/١ ؛ مالك : الموطأ ، مرجع سابق ، ص١٤ ؛ ولى الدين الدهلوي : المسوى شرح الموطأ (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٣) ٣١/١ ؛ مناع القطان ، مرجع سابق ، ص٢٢٢ ؛ أحمد أمين ، مرجع سابق ، ص٢٤٣ ؛ د. نادية العمري ، مرجع سابق ، ص ٣٣٤ - ٣٣٥ . وقارن الآمدى ٣٤٥/٢ حيث ينقل عن أصحاب مالك أنهم قالوا يقدم القياس على خبر الآحاد عند التعارض .

(٢) الآمدى ، مرجع سابق ، ٣٤٥/٢ ؛ ابن قيم ، مرجع سابق ، ٣١/١ - ٣٢ ؛ ابن العماد ، مرجع سابق ، ٩٧/٢ - ٩٨ ؛ سالم على الثقفي ، مرجع سابق ، ٥٤/١ ، ٣٥٧.

(٣) ذكر ابن أبى شيبة عددا من الاحاديث المسندة التي خالفها أبو حنيفة كحديث للفارس سهم ولفرسه سهمان وحديث رجم اليهودي واليهودية ، وحديث النهى عن الصلاة في أعطان الابل وغيرها . راجع حول ذلك د. سالم على الثقفي ، مرجع سابق ، ٤٥/١ . قارن فيما بعد حاشية رقم (٩٧) .

(٤) راجع : امام الحرمين عبد الملك بن عبد الله : البرهان في اصول الفقه ، مرجع سابق ، ١٣٣٥/٢ - ١٣٣٦ ، ابن خلدون : المقدمة ، مرجع سابق ، ص٤٤٥ ؛ عبد الله بن يوسف الحنفي الزيلعي نصب الراية لأحاديث الهداية ، مع حاشية بغية الألمعى فى تخريج الزيلعى للمؤلف نفسه) القاهرة : دار الحديث ، د. ت) ، ٣٧/١ - ٤٠ ؛ الشيخ خليل محيى الدين الميسي: شرح مسند ابى حنيفة ، مع شرحه للامام الملا على القارى الحنفي (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٥) ، المقدمة ص ج - هـ ؛ مناع القطان ، مرجع سابق ، ص١٦٧ ، ٢٠٧ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ .

عليه ويقدم القياس على كل حديث مختلف فيه بل ومن يقول بعدم الأخذ بالحديث مطلقا للشك فيه [1] .

ودون الدخول في تفاصيل الخلاف بين المدرستين ، وبغض النظر عن الخلاف الآخر حول تقييم مذهب أبي حنيفة [2] فإننا سنكتفي بالنظر الى هذا الخلاف بين المدرستين من الخارج لمعرفة العوامل الخارجية التي يمكن أن تكون قد أدت الى هذا التمايز بينهما في التعامل مع الحديث .

إن التأمل في الموضع الذى منه انطلقت كلا المدرستين يظهر لأول وهلة أن ثمة أسبابا موضوعية تبرر هذا الاختلاف في موقفهما من الحديث . فالحجاز هو مركز الاسلام ومستقره، وعلى أرضه عاش الرسول والصحابة ، واحتفظ الحديث فيه بقدر كبير من التقديس والاحترام ، كما أنه كان كافيا لمواجهة مشاكل الحياة اليومية البسيطة التي لم تشهد تغيرا كبيرا عن تلك التي شهدها عصر الرسول ، فكان طبيعيا أن تنمو في الحجاز مدرسة الحديث بل وأن يغضب أهل الحديث في الحجاز من كل من يعتقدون أنه يستهين بالحديث – حتى لو كان ضعيفا– ويقدم عليه أيا من طرق الاستنباط العقلية . بل والمشهور عن مالك أنه –من عظم محبته للرسول ومبالغته في تعظيم حديثه وسيرته– كان لايركب في المدينة – مع ضعفه وكبر سنه– ويقول لا أركب في بلد فيها جسد رسول الله صلى الله عليه وسلم مدفون . وبالمقابل فإن العراق هي موطن الفتن وعلى أرضه دارت الصراعات السياسية والدينية وتفشت ظاهرة وضع الحديث ، كما واجه أهل العراق مشاكل أكثر تعقيدا بعد أن أصبحت بغداد مركزا للخلافة التي امتد سلطانها شرقا وغربا من جهة ومقرا للحركة العلمية التي دأبت على نقل التراثين اليوناني والفارسي من جهة أخرى .

---

(١) راجع : أحمد أمين ، مرجع سابق ، ص٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٤ ؛ أحمد بن عبد الله الأصفهاني: حلية الأولياء، مرجع سابق ، ٧١/٩ ؛ د. سالم على الثقفي ، مرجع سابق ، ٤٣/١ ـ ٤٤ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي ، مرجع سابق، ص١٣٢ .

(٢) اتهم ابوحنيفة بما لم يتهم به غيره من الفقهاء الأربعة . فاتهمه الشافعي بعدم مراعاة القواعد والأصول وقصر نظره على الجزئيات والفروع . واتهمه إمام الحرمين بأنه لم يعرف العربية حتى قال " لو رماه بأبا قبيس "وبأنه لم يعرف الآحاديث حتى رضى بقبول كل سقيم ومخالفة كل صحيح وبأنه لم يعرف الاصول حتى قدم الاقيسة على الاحاديث ، وبأن مذهبه مضطرب ومتناقض ومتهافت . كما اتهمه بالانكار والمكابرة والتهجم على حكم الله في كل واقعه . بل وزاد إمام الحرمين فقال " مثل هذا الرجل لا يعد من احزاب الفضلاء " . واتهمه غيرهما بالالحاد والزندقة والمروق عن الدين واستيراد المبادىء الهدامة من الديانات الوثنية ومن عباد النار وبأنه مجوسي مدسوس على الإسلام ليحدث خرقا فيه . ومن جانب آخر يرى آخرون أن الفضل الحقيقي في إنشاء علم الفقه بالمعنى الدقيق يرجع إلى أبي حنيفة ، وإلى أنه أول من أصل الأصول ، وإلى أن نظريته العامة في اصول الفقه أكثر تصريحا ووضوحا وتماسكا من نظريات غيره من الفقهاء ، كما أن أراءه الفقهية أكثر تطورا ودقة ، وطرق استدلاله أكثر تقدما وحسما. راجع حول ذلك : إمام الحرمين : البرهان ، مرجع سابق ، ١٣٣٥/٢ ـ ١٣٣٦ ، ١٣٦٢، ١٣٦٤ ، ١٣٦٥؛ د. حامد ربيع : محاضرت في النظرية السياسية، مرجع سابق ، ص ص٢٨٤ ـ٢٨٥ ؛ د. حسن عبد الحميد: المراحل الارتقائية ، مرجع سابق ، ص ص٥٣ ، ٥٥ ، ٥٦ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي ، مرجع سابق ، ص ص٥١، ١٤٣، ١٦٤ .

كل ذلك فى الوقت الذى كانت تعانى فيه العراق من قلة الأحاديث والحفاظ ، فكان طبيعيا أن يلجأ أبو حنيفة الى الرأى والقياس لمواجهة الحالات الجزئية المطروحة بعد أن أدى تدقيقه فى قبول الأحاديث الى انخفاض رصيده منها [1] .

ولما كان الشافعى قد تخرج على مسلم بن خالد الزنجى مفتى مكة ومالك بن أنس إمام دار الهجرة ثم لازم محمد بن الحسن –صاحب أبى حنيفة– فى بغداد ، فقد جمع بين فقه أهل النقل والحديث وفقه أهل العقل والرأى [2] .

ورغم أن ابن حنبل قد ولد وعاش فى بغداد وتلقى جزءا من العلم عن أبى يوسف –صاحب أبى حنيفة– إلا أن اختلاف خصائص الواقع الذى عاش فيه عن خصائص الواقع الذى شهده أبو حنيفة جعله يغلب الحديث على الرأى ويتبع مدرسة الحجاز لا مدرسة العراق . وبعبارة أخرى فقد رأى ابن حنبل فى التمسك بالحديث مخرجا مما آل اليه حال العراق فى عهده من خروج على الدين وشيوع للفاحشة وترخص للبدع وغير ذلك مما اشتهر به عصره . كما ساعده على ذلك ما أدت اليه جهود جمع وتنقيح وتصنيف وتبويب الأحاديث من التعرف على الصحيح من الأخبار وهو ما كان يفتقده عصر أبى حنيفة مما اضطره لإعمال الرأى والقياس كما أسلفنا [3] .

الاختلاف الكبير حول طرق الاستنباط ودلالاته السياسية :

إذا كان هذا هو حال الفقهاء مع الحديث –وهو مصدر إلزامى للأحكام– فإن اختلافهم حول طرق الاستنباط – وهى طرق اجتهادية عقلية – كان أشد وأبعد أثرا . ويمكن أن نحيل إلى هذا الاختلاف أغلب مظاهر الاضطراب والاختلاف فى المعطيات الفقهية كما يمكن الاستناد اليه فى تفسير تعدد النظريات الفقهية وما يمكن أن يقود اليه ذلك من عدم استقرار تشريعى ومن ثم سياسى من جهة ومن إعاقة الطريق أمام الأمة الإسلامية للتوحيد والاندماج السياسى من جهة أخرى . وسوف نعقد فيما يلى مقارنة منهجية فيما بين المذاهب المختلفة – التى سبق وحددناها

---

(١) راجع : الزيلعي : نصب الراية ، مرجع سابق ، ٣٩/١ ، ابن خلدون : المقدمة ، مرجع سابق، ص ٤٤٥ ، ٤٤٦؛ ابن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ٢٨٩/١ ، الميسي : شرح مسند أبى حنيفة . مرجع سابق ، المقدمة ص هـ ؛ مناع القطان ، مرجع سابق ، ص١٦٧ ، ١٦٩ ، ٢٠٢ ؛ أحمد أمين ، مرجع سابق ، ص٢٤١ ؛ الآمدى ، مرجع سابق ، ٢٠٧/١ د. سالم الثقفي ، مرجع سابق ، ٤٢/١ ،٤٦ ؛ عبد الحميد ميهوب ، مرجع سابق ، ص١٧٨ ، ١٧٩ ؛ أحمد الشرباصي ، مرجع سابق ، ص١٤ ، ٤٥ ؛ السيد سابق : فقه السنة) القاهرة : مكتبة الآداب ، ١٩٧٨) ١٦/١ .

(٢) راجع : الشافعي : الأم ، مرجع سابق ، ٥/١ ، ٨ ، ابن خلدون : المقدمة ، مرجع سابق، ص٤٤٨ ، أحمد بن عبد الله الأصفهاني : حلية الأولياء ، مرجع سابق ، ٧٥/٩ ، ٨١ ، ابن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ٣٢٢/١ ، ٣٢٣، ٩٢ .

(٣) راجع : د. سالم علي الثقفي : مفاتيح الفقه الحنبلي، مرجع سابق ، ١٧١/١ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي ، مرجع سابق ، ص ص١٧٥ ، ١٨٢ ، ١٨٤ ،٢٠٥ .

ب- تبرز مختلف عناصر الاتفاق والاختلاف فيما بينها فى هذه المسألة المتعلقة بتحديد وترتيب طرق الاستنباط -.بمعنى مصادر أو أصول الفقه - لنجعل من ذلك مدخلنا لفهم تعدد واختلاف بعض المعطيات الفقهية الخاصة بقضايا التعامل أو العلاقات الدولية .

أولاً : الاختلاف حول الإجماع :

على الرغم من اتفاق الفقهاء على ان الإجماع أصل من أصول الفقه يستند اليه بعد القرآن والسنة مباشرة وأنه يجد أساسه فى القرآن والسنة والعرف الذى يقضى بضرورة بناء الاجماع على دليل شرعى واستناده الى خبر مقطوع به إذ يستحيل -عقلا وعرفا- تواطؤ المجمعين واتفاقهم على حكم لايستند الى دليل [1] ، فقد اختلفوا بعد ذلك فى أمور (أولها) قوته الإلزامية فاتفق أكثرهم على أن الاجماع حجة شرعية وأنه يجب العمل به على كل مسلم وإن اختلف هؤلاء فى تكفير جاحد الحكم المجمع عليه فأثبته بعض الفقهاء وأنكره الباقون [2] .

وخالف فى ذلك الشيعة والخوارج والنظام من المعتزلة فقالوا إن الاجماع لايكون إلا على حكم فيه نص أما مالا نص فيه فلا حجة فيه ومعنى ذلك أن الاجماع ليس فى حد ذاته حجة وانما الحجة فى الدليل الشرعى أو النص الذى يستند اليه فإن خفى هذا الدليل قام الاجماع على الظن وهو مما لايثبت به أمر قطعى. وقد استثنى ابن حزم الصحابة من ذلك واعتبر اجماعهم حجة للقطع بأنهم مطيعون للرسول فضلا عن أنهم كانوا عددا محصورا مجتمعين فى مكة والمدينة [3] .
(والأمر الثانى) هو تصور انعقاد الاجماع . فقد ذهب فريق الى أن الإجماع يمكن أن ينعقد عند ظهور ما يستدعيه وذهب آخرون الى أن الاجماع غير ممكن فى إطراد العادة ولايتصور وقوعه مع اتساع رقعة الاسلام وتباعد العلماء وتباين مذاهبهم [4] ، وهو قول النظام وبعض المعتزلة وبعض الشيعة وبه جزم الشوكانى أما أحمدبن حنبل وابن حزم فقالا بتعذر وقوعه بعد عصر الصحابة . وحتى هذا لم يكن ابن حنبل يسميه اجماعا وإنما عدم العلم بالمخالف. كما نفى الشافعى حدوثه

---

(١) راجع : سعدي أبا حبيب : موسوعة الاجماع ، مرجع سابق ،١/٣١ ؛ ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص٤٥٣ ؛ إمام الحرمين ، مرجع سابق ، ١/١٥٢-١٥٣ ؛ الآمدى : الإحكام في أصول الأحكام ، مرجع سابق ، ١/٢٢١ وقارن ١/٢٢٤ حيث يذكر جواز الاجماع على مستند ظني هو الاجتهاد والقياس ويحكي الخلاف في ذلك .

(٢) نفس المرجع السابق : ١/٢٣٩ ، ابن حزم : النبذة الكافية ، مرجع سابق ، ص٢٠ ؛ إمام الحرمين ، مرجع سابق ، ١/٦٧٤ ؛ سعدي أبو حبيب ، مرجع سابق ، ١/٢٤-٢٧ ، ٤٨ .

(٣) ابن حزم : الاحكام ، مرجع سابق ، ٤/٥٢٦ ، ٥٣١ ، ٥٣٥ ؛ ابن حزم : النبذة الكافية، مرجع سابق، ص٢٠؛ الآمدى ، مرجع سابق ، ١/١٦٧ ، ١٧٠ ، ١٧٢؛ إمام الحرمين ، مرجع سابق ، ١/٦٧٤ ؛ محمد علي جريشة : المشروعية الإسلامية العليا (القاهرة : مكتبة وهبة، ١٩٧٦) ص١٥٢ ؛ عبد الحميد ميهوب : أحكام الاجتهاد ، مرجع سابق ، ص ص١٦٧،١٧١ .

(٤) الآمدى : مرجع سابق ، ١/١٦٨ - ١٦٩ ؛ إمام الحرمين : البرهان ، مرجع سابق ، ١/٦٧١،٦٧٤ .

بين الصحابة فيما سوى جمل الفرائض -كعدد ركعات الصلاة وتحريم الخمر وما شابه ذلك- وأضاف ابن قدامة أنه حتى مع تصور انعقاد الاجماع بين الصحابة فإنه لاسبيل لمعرفته والاطلاع عليه قال "لاسبيل الى نقل قول جميع الصحابة فى مسألة ولا الى نقل قول العشرة " [1] .

(والأمر الثالث) هو ما إذا كان نفى العلم بالخلاف إجماعا ، فذهب الشافعى وأحمد الى أنه ليس من الإجماع وذهب آخرون الى أنه اذا كان العالم محيطا بمسائل الإجماع والخلاف فقوله بنفى الخلاف اجماع معتمد وإلا فلا ، ومن ذلك اعتبار كثير من العلماء قول ابن قدامة بنفى علمه بوجود الخلاف وقول ابن المنذر "أجمع كل من يحفظ من أهل العلم" بمثابة اجماع رغم أنهما لم يصرحا بذلك " [2] . (والأمر الرابع) هو مفهوم الاجماع . وهناك مايزيد عن عشرة تعريفات مختلفة للإجماع منها :

١ - أنه اتفاق المسلمين جميعا ، وهو قول الغزالى وبعض العلماء [3] .

٢ - أنه اجماع الصحابة دون غيرهم . وهو ماذهب اليه داود وابن حزم وشيعتهما من أهل الظاهر وابن حبان وأحمد بن حنبل فى إحدى الروايتين عنه . بل وذهب بعض الشافعية وجمهور الحنفية والمالكية الى أن قول أحد أو بعض الصحابة الذى لم يعرف له مخالف يعد أيضا من الإجماع وهو ما أنكره ابن حزم [4] .

٣ - وروى عن أحمد والقاضى أبى حازم - من أصحاب أبى حنيفة - أن الإجماع ينعقد باتفاق الخلفاء الراشدين الأربعة ، ونقل عن أحمد أنه يعتبر قول الخلفاء الأربعة حجة وليس إجماعا [5] .

٤ - أنه إجماع الشيخين -أبى بكر وعمر- وبه قال بعض العلماء [6] .

---

(١) ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ٥٢٦/٤ - ٥٣٣ ؛ ابن حزم : النبذة الكافية ، مرجع سابق، ص٢٠ ؛ الآمدى : الإحكام ، مرجع سابق ، ١٦٧/١ ، ١٦٩ ؛ سعدي أبو حبيب : موسوعة الاجماع ، مرجع سابق ، ٢٧/١ - ٢٩ ؛ د . نادية العمري : اجتهاد الرسول ، مرجع سابق، ص٣٤٣ - ٣٤٤ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي ، مرجع سابق ، ص٢٠٢ .

(٢) سعدي أبو حبيب : مرجع سابق ، ٢٧/١ -٣٠ ؛ الآمدى ، مرجع سابق ، ٢١٤/١ - ٢١٦ ؛ ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ٥٣٨/٤ .

(٣) سعدي أبو حبيب : موسوعة الاجماع ، مرجع سابق ، ٢١/١ ؛ وراجع الأحكام لابن حزم ، مرجع سابق ، ٥٢٦/٤ - ٥٣٣ .

(٤) نفس المرجع السابق ، ٥٣٧/٤ - ٥٣٨ ؛ ابن حزم : النبذة الكافية ، مرجع سابق ، ص١٧،٢٠،٢٢؛ ابن قيم الجوزية : أعلام الموقعين ، مرجع سابق ، ٢٩/١-٣٠؛ الآمدى : الإحكام، مرجع سابق ، ١٩٥/١ ؛ د.نادية العمري : اجتهاد الرسول ، مرجع سابق ، ص٣٤٠

(٥) نفس المرجع السابق ، ص٣٣٣ ؛ الآمدى ، مرجع سابق ، ٢١١/١ ؛ سعدى أبو حبيب : موسوعة الاجماع، مرجع سابق ، ٢٢/١، ٢٤ .

٥ – أنه لايعتبر إجماعا إذا خالف فعل أبي بكر الصديق وعلى بن أبى طلب وهو قول ابن قدامة [١] .

٦ – أن الاجماع عمر وعلى وابن عباس وابن مسعود ، وهى رواية حكاها ابن قدامة عن أحمد [٢] .

٧ – أن الاجماع ينعقد بأهل البيت وحدهم دون غيرهم ، وهو مذهب الشيعة ، وحصره بعضهم في على وفاطمة والحسن والحسين [٣] .

٨ – اجماع أهل المدينة من الصحابة والتابعين وحدهم وهو قول مالك [٤] .

٩ – هو اتفاق أهل الحرمين مكة والمدينة ، وبه قال بعض أهل العلم [٥] .

١٠ – هو اتفاق أهل البصرة والكوفة فقط وقيل الكوفة وحدها ، وقيل البصرة وحدها ، وهو قول بعض الحنفيين ، وذهب بعض آخر منهم الى أن الاجماع هو إجماع أبي حنيفة وزفر وأبي يوسف ومحمد بن الحسن والحسن بن زياد [٦] .

١١ – وقيل هو اختيارات الأوزاعي وسـفيان الثوري وعبد الله بن المبارك ووكيع بن الجـراح [٧] .

١٢ – هو إجماع أهل العلم أو مجتهدي الأمة أو أهل الحل و العقد ، وبه قال كثير من العلماء وإن اختلفوا بعد ذلك حول مدى انعقاد الاجماع في حال مخالفة بعض المجتهدين لسائر علماء الأمة فقال أكثرهم أنه ليس بإجماع منعقد ولكنه يبقى مع ذلك حجة ، وذهب جماعة بينهم الطبري وأبو بكر الرازي وبعض المالكية وبعض المعتزلة إلى أنه اجماع منعقد وهو رواية عن أحمد والمعتمد في مذهب الشافعية – كما قال الغزالي – وقد حكى النووي عن الجمهور أن مخالفة داود الظاهرى

---

(٦) الآمدى : الإحكام في أصول الأحكام ، مرجع سابق ، ٢١١/١ .

(١) سعدي أبو حبيب : موسوعة الاجماع ، مرجع سابق ، ٢٢/١ .

(٢) نفس المرجع السابق ، ٢٢/١ .

(٣) نفس المرجع السابق ، ٢٢/١ ؛ الآمدى ، مرجع سابق ، ٢٠٩/١ ؛ عبد الحميد ميهوب : أحكام الاجتهاد ، مرجع سابق ، ص ص١٦٧ ، ١٧١ .

(٤) الآمدى : مرجع سابق ، ٢٠٦/١ ؛ ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ، ٤/ص ص ٥٣٨ ، ٥٨٤ ؛ سعدي أبو حبيب ، مرجع سابق ، ٢٤/١ ؛ د. نادية العمري : اجتهاد الرسول ، مرجع سابق ، ص٣٣٢ ؛ وقارن ابن خلدون : المقدمة ، مرجع سابق ، ص٤٤٧ .

(٥) سعدي أبو حبيب : الموسوعة ، مرجع سابق : ٢٥/١ .

(٦) نفس المرجع السابق ، نفس المكان ، ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ٥٣٨/٤.

(٧) نفس المرجع السابق ، نفس المكان .

والظاهرية لاتقدح فى الإجماع. وقد رفض الشوكانى ذلك واعتبره تعصبا لا مستند له في الوقت الذي ذهب هو فيه إلى أنه لا عبرة لمخالفة الخوارج للإجماع [1] وقال بعض الحنفية إن اختيارات الشافعي وأحمد وإسحاق بن راهويه وأبي ثور وداود بن على شذوذ لا تخرق الاجماع ، وهم أدخله ابن حزم في باب الهوس [2] .

وبطبيعة الحال فإن هذا التعدد في التعريفات وهذا الاختلاف في التفريعات لابد وأن يفرض صعوبة في التعامل مع كتب الفقه فيما يتعلق بتلك الجزئية الخاصة بالاجماع يضاف إلى ذلك أن نقل الاجماع لا يرتكز إلى أي دليل وهو ما يفتح الباب أمام البعض لادعاء إجماع غير منعقد في الحقيقة لمجرد تأييد آرائهم وكثيرا ما يدعى بعض العلماء الاجماع في مسألة لم يقل بها سوى صحابي أو عالم أو فقيه واحد أو عدد قليل منهم مما لا يعد في الحقيقة إجماعاً بل وأحيانا ما يحكى الاجماع في مسألتين متضادتين في مصدرين مختلفين . ومن ناحية أخرى فإن كل مصدر ينقل الاجماع وفقا لمفهوم محدد يختلف عن المفهوم الذي ينقل به مصدر آخر . وهكذا فإن كلمة اجماع قد تعني في أحد المصادر إجماع الأمة وقد تعني في مصدر آخر إجماع الصحابة وقد تعني في مصدر ثالث إجماع أهل البيت ... وهكذا ، وهو مما لا يكون مصرحا به فيؤدي ذلك إلى وهم وخلط شديدين وهنا تبدو أهمية هذه المقدمات المنهجية التي نمهد بها لموضوع العلاقات الدولية والتي يستطيع القارىء من خلالها التعرف على المدلولات الحقيقية للمفاهيم والآراء والمواقف الفقهية ويكفي أن نشير لتأكيد ذلك إلى أن مؤلف " موسوعة الاجماع في الفقه الإسلامي " قد حصر ٩٥٨٨ مسألة نقلت كتب الفقه الاجماع فيها بمفاهيم مختلفة وذلك على النحو التالي : ٦٥٤ إجماعا بمعنى إجماع المسلمين ، ٢١٠ إجماعا بمعنى اجماع الصحابة، ١٥٥٠ إجماعا بمعنى إجماع أهل العلم ، ٥٤٨ بمعنى قول الصحابي الذي لا يعرف له مخالف من الصحابة ، ١١٤٨ بمعنى نفي العلم بالخلاف أو قول عالم لا يعرف له مخالف ، ثم أخيرا ٤٤٦٨ إجماعا ورد مطلقا بدون تحديد لمفهوم معين [3] ولا شك أن دلالة هذه الأرقام خطيرة إذ أن أكثر من نصف المسائل التي حكي فيها الإجماع في كتب الفقه وفقا للموسوعة ، تفتقد لتحديد صفة الاجماع أو مفهومه وهو ما يعني استبعادها من جانب كل من يلتزم مفهوما معينا للإجماع لا يقبل غيره ، فإذا أضفنا إلى ذلك استبعاده للمسائل التي انعقد الاجماع فيها على غير مفهومه ، فإن عدد المسائل التي ثبت الاجماع فيها – بالنسبة له – سيكون محدودا للغاية ، وهو لن يتجاوز ٦٥٤ مسألة بالنسبة لمن يعرف الاجماع بأنه إجماع المسلمين ، و ٢١٠ مسألة لمن يرى أنه إتفاق الصحابة ... وهكذا.

---

(١) الآمدى ، مرجع سابق . ١٦٨/١ ، ١٩٩ ؛ سعدي أبو حبيب ، مرجع سابق. ٢٣/١ .

(٢) ابن حزم : الأحكام في أصول الأحكام ، مرجع سابق ، ٥٣٨/٤ .

(٣) راجع سعدي أبوحبيب : موسوعة الاجماع ، مرجع سابق ، ٣٣/١.

ثانياً : الاختلاف حول القياس :

لم يكن الاختلاف بين الفقهاء حول القياس بأقل شدة منه حول الإجماع ، فبينما توسع فيه أبو حنيفة وقدمه على خبر الآحاد والحديث المشكوك فيه عنده للأسباب التي سبق وذكرناها آنفا [(1)] ، فقد أنكره داود بن علي الأصبهاني وابن حزم الأندلسي ومن تبعهما من أهل الظاهر على أساس أن النصوص وحدها هي مصدر الأحكام ومداركها وأن الله تعالى لم يفرط في الكتاب من شيء ومن ثم فلا مجال للقياس حتى قال ابن حزم " القياس لا يحل في الدين والقول به باطل " وقال " لم نتبع القياس قط وافق النص أو خالفه " [(2)] ، وكذا فقد نفى الإمامية وبعض المعتزلة حجية القياس واعتبروا العمل به محقا للدين وتضييعا للشريعة [(3)] .

أما مالك والشافعي وأحمد فقد اتفقوا على الأخذ بالقياس كطريق لاستنباط الأحكام إلا أنهم اختلفوا مع أبي حنيفة في ترتيب أولويته فالمشهور عن مالك أنه كان يقدم خبر الآحاد على القياس، وكذا كان الشافعي يقدم خبر الآحاد على القياس عند التعارض . أما أحمد فكان يقدم المرسل وخبر الواحد والحديث الضعيف -بمفهومه عنده - وقول الصحابي على القياس ولم يكن يلجأ للقياس إلا في غياب كل ذلك[(4)] ولعله لهذا السبب لم ينل الحنابلة الاعتراف بأنهم فقهاء إلا في وقت متأخر ، فحتى أواخر القرن الرابع الهجري لم يعد الحنابلة من ضمن المذاهب الفقهية ، بل ويذكر الغزالي أنهم لم ينالوا هذا الاعتراف إلا حوالي عام ٥٠٠هـ ، وفي كتابه اختلاف الفقهاء لم

---

(١) دافع كثير من العلماء عن أبي حنيفة في هذه المسألة مؤكدين أنه لم يخرج عن سائر الفقهاء في تقديم الأحاديث الضعيفة على القياس واستدلوا على ذلك بأحاديث ضعيفة قدمها أبو حنيفة على القياس والرأي كحديث القهقهة في الصلاة وحديث الوضوء بنبيذ التمر في السفر وحديث منع قطع يد السارق في أقل من عشرة دراهم وحديث جعل أكثر الحيض عشرة أيام وغيرها . راجع حول ذلك : ابن قيم الجوزية : أعلام الموقعين ، مرجع سابق ، ٧٧/١ ؛ الميسي : شرح مسند أبي حنيفة ، مرجع سابق ، المقدمة ، ص ج ، د؛ الزيلعي : نصب الراية ، مرجع سابق ، ٣٧/١ـ٤٠ ؛ د. نادية العمري : اجتهاد الرسول ، مرجع سابق ، ص٣٤٥ . وراجع فيما سبق حاشية رقم (٥٢) .

(٢) ابن حزم : النبذة الكافية ، مرجع سابق ، ص٥٦ ،٦١ ؛ ابن حزم : الاحكام ، مرجع سابق ، ١٣/١ ـ ١٤، ٥٣٤/٤، ٢٠٣/٦ وما بعدها ، ٣٦٨/٧ ، ٤٨٧/٨ ؛ ابن خلدون : المقدمة، مرجع سابق ، ص٤٤٦ ؛ د. حسن عبد الحميد : المراحل الارتقائية ، مرجع سابق ، ص٥٧؛ د. عبد الحميد أبو المكارم : الأدلة المختلف فيها وأثرها في الفقه الإسلامي (القاهرة : دار المسلم ، ١٩٨٣) ،ص ٢٤٥ ؛ آدم متز : الحضارة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص٣٩٠ .

(٣) محمد رضا المظفر : المنطق ، مرجع سابق ، ص٢٦٨ ؛ الآمدي : الإحكام ، مرجع سابق ، ٢٧٢/٤ ؛ عبد الحميد ميهوب : أحكام الاجتهاد ، مرجع سابق ، ص١٧١ ؛ مصطفى أحمد الزرقاء: الاستصلاح ، مرجع سابق ، ص٨٣ .

(٤) ابن قيم : مرجع سابق ، ٣٢/١ ؛ الآمدي ، مرجع سابق ، ٣٤٥/٢ ؛ ابن العماد ، مرجع سابق، ٩٧/٢ ـ ٩٨ ؛ مناع القطان ، مرجع سابق ، ص ٢٢٢ ، ٢٣٥ ، ٢٤٦ ؛ د. سالم الثقفي ، مرجع سابق ، ٥٤/١ ، ٣٥٧ ؛ ولي الدين الدهلوي : المسوى شرح الموطأ ، مرجع سابق ، ٣١/١؛ د. نادية العمري : اجتهاد الرسول ، مرجع سابق ، ص٣٣٤ـ ٣٣٥، ٣٣٤ . وراجع فيما سبق أيضا الحواشي أرقام ٥٠ ـ ٥٣

يذكر محمد بن جرير الطبري (ت٣١٠هـ) أحمد بن حنبل في الوقت الذي ذكر فيه الأوزاعي والثوري فضلا عن أبي حنيفة والشافعي وعندما سئل عن ذلك قال " لم يكن فقيها وإنما كان محدثاً " [1] وذلك على أساس أن القياس - كما قرر الشافعي - هو الاجتهاد [2] وقد استند ابن خلدون إلى هذا السبب أيضا في تفسير عدم انتشار مذهب ابن حنبل فقال " أما أحمد فمقلده قليل لبعد مذهبه عن الاجتهاد وأصالته في معاضدة الرواية والأخبار بعضها ببعض " [3]

ثالثاً : الاختلاف حول حجية قول الصحابي:

اختلفوا حول ذلك فذهب بعضهم إلى وجوب الاحتجاج بقول الصحابة لأنهم عدول ولأن الرسول أوصى بالاهتداء بهم ولأنهم عاصروا الرسول وشاهدوا الوحي والتنزيل وهو رأي البرذعي من الاحناف ومالك والرازي والشافعي في قول له وظاهر الروايتين عن أحمد ويأتي قول الصحابي عند هؤلاء بعد القرآن والسنة مباشرة وقبل القياس وفي حالة اختلاف الصحابة يختار من أقوالهم أقربها إلى الكتاب والسنة ، ومن جهة أخرى فقد شكك آخرون في بعض الصحابة وخاصة ممن لابسوا الفتن وخاضوا المحن وذهب آخرون إلى أن الاتباع المأمور به يكون في السيرة والتقوى لا في الأحكام لأن الصحابة ليسوا معصومين من الزلل ولأنهم كانوا يختلفون في زمانهم مما يجعل قولهم كقول من عداهم من المجتهدين وهذا الرأي منسوب لجمهور الاشاعرة والمعتزلة ولأبي حسين الكرخي من الأحناف وللشافعي في أحد قوليه ولأحمد في أحدى رواياته ولابن حزم [4] ، ويؤيده الخلاف الكبير بين الصحابة فيما عرف بالفتنة الكبرى [5] ، وخلافهم في بعض المسائل في

---

(١) آدم متز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، مرجع سابق ،٣٨٨/١ .

(٢) د. نادية العمري : مرجع سابق ،ص٣٤١ .

(٣) ابن خلدون : المقدمة ، مرجع سابق ، ص٤٤٨ .

(٤) إمام الحرمين : البرهان ، مرجع سابق ، ٦٢٦/١ ، ١٣٥٨/٢ - ١٣٥٩ ؛ الآمدي : الإحكام، مرجع سابق ، ٣٨٥/٤؛ ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ٤٥/٢ وما بعدها ؛ ابن قيم الجوزية : أعلام الموقعين ، مرجع سابق، ٣١/١ ؛ الدهلوي : المسوى شرح الموطأ ، مرجع سابق، ٣١/١ ؛ أحمد بن الخطيب البغدادي : كتاب الفقه ، مرجع سابق ، ص١٦٦ ؛ د. سالم الثقفي : مفاتيح الفقه الحنبلي ، مرجع سابق ، ٣٥٦/١ ؛ د. عبد الحميد أبو المكارم : الأدلة المختلف فيها ، مرجع سابق ، ص ٢٨٦-٢٨٧ ، ٢٩٤ ؛ مناع القطان : التشريع والفقه ، مرجع سابق ، ص١٠٨ - ١١٠ ؛ د. نادية العمري ، مرجع سابق ، ص٣٢٩ ، ٣٤١ ،٣٤٤؛ عبد العزيز سيد الأهل : البداية في معرفة الحديث والأثر (القاهرة : معهد الدراسات الإسلامية ، ١٩٧٩) ، ص١٢٤ .

(٥) نقل صاحب موسوعة الإجماع أن العلماء قد اتفقوا في تأويل قتال الصحابة على أنهم مجتهدون متأولون لم يقصدوا معصية ولا محض الدنيا بل اعتقد كل فريق أنه المحق ومخالفه باغ فوجب عليه قتاله ليرجع إلى أمر الله . وكان بعضهم مصيبا وبعضهم معذورا في الخطأ لأنه باجتهاد والمجتهد إذا أخطأ فلا أثم عليه . راجع : سعدي أبا حبيب : مرجع سابق ، ٥٩٧/٢ والآمدي : الإحكام، مرجع سابق ، ٣٢١/٢ . ولمزيد من التفاصيل حول الفتنة وأختلاف مواقف الصحابة ، راجع : مصطفى منجود : الفتنة الكبرى والعلاقة بين القوى والسياسية في صدر الإسلام (القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، رسالة

مجال العلاقات الخارجية كالغنائم والأسرى كما سيأتي في موضعه – بل وسنرى كيف أن حكم أخذ الجزية من المجوس قد جهله جمهور الصحابة – بما فيهم عمر بن الخطاب – إلا عبد الرحمن بن عوف [1] والحقيقة أن تفاوت الصحابة في فهم القرآن وفي مصاحبة الرسول صلى الله عليه وسلم والسماع عنه من شأنه أن يؤدي إلى هذا الاختلاف بينهم ، لكل ذلك فقد اهمل البعض الحديث عن قول الصحابي ضمن طرق الاستنباط وجعله البعض في المنزلة الأخيرة بعد كل الطرق في حين وضعه البعض بعد القرآن والسنة في ترتيب الأولوية ، بل وينسب إلى مالك أنه قدمه على بعض الحديث [2] .

رابعاً : الاختلاف حول حجية عمل أهل المدينة :

رغم ارتباط مذهب الإمام مالك بالنقل والنص ، فقد انفرد مالك باعتبار عمل أهل المدينة حجة وقدمه على القياس وخبر الواحد كطريق لاستنباط الأحكام ، بل ونسب إليه أنه كان يقدمه على الحديث الصحيح فلا يعمل بالحديث الذي لا يؤيده عمل أهل المدينة وذلك على أساس أن المدينة هي مهاجر الرسول ومهبط الوحي وموطن الصحابة ومن ثم فإن أهلها أعرف الناس بالقرآن والسنة كما أن عملهم بمثابة رواية جماعة عن جماعة وهي أقوى من رواية الحديث فردا عن فرد وقد رد الشافعي والآمدي وسائر الفقهاء قول مالك " إن الناس تبع لأهل المدينة " . وقد ميز الشافعي بين عمل أهل المدينة قبل مقتل عثمان والعمل المتأخر عن ذلك فاعتبر الأول حجة لترجيح أحد دليلين متعارضين وهو قول لأصحاب أحمد . أما أبو حنيفة فإنه لا يرجح به . وأما العمل المتأخر لأهل المدينة فليس بحجة عند أبي حنيفة والشافعي وأحمد ، يأتي ابن حزم ليصف قول مالك بأنه " من أفسد قول واشده سقوطا " وليهاجمه بعنف على أساس ما يلي :

١ – أنه قول بلا برهان .

ماجستير ، ١٩٨٤) ، ص٢٧٨ وما بعدها ،ابن كثير : البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ١٨٤/٧ وما بعدها ؛ ابن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ٤٠/١ - ٤٩ ، ٦٨ - ٦٩ ؛ أحمد عطية الله : حوليات الإسلام ، مرجع سابق ، ٤٢/١ – ٤٥ ؛ أحمد أمين : مرجع سابق ، ص٢٥٤ – ٢٥٦ ، ٢٦٦؛ مناع القطان : مرجع سابق ، ص١٢٨ ، ١٤٢ ؛ إسماعيل الكيلاني : لماذا يزيفون التاريخ ؟ ، مرجع سابق ، ص١٧٦ ؛ علي الطنطاوي وناجى الطنطاوى : أخبار عمر وأخبار عبد الله بن عمر (بيروت ودمشق : المكتب الإسلامي ، ١٩٨٣) ، ص٤٣٣ ، ٤٤٩ ؛ محمد بن يحيى بن أبى بكر الأشعري المالقي الأندلسي : التمهيد والبيان في مقتل الشهيد عثمان (الدوحة : دار الثقافة ، ١٩٨٥) ، ص٢١٧ وما بعدها .

(١) راجع أمثلة أخرى للاختلاف بين الصحابة ولما خفى عن كبار الصحابة من المسائل في : ابن قيم الجوزية : اعلام الموقعين ، مرجع سابق ،٢٥١/٢ ؛ ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ٢٤٦/٢ – ٢٤٧ ؛ مناع القطان : مرجع سابق ، ص١٠٨ ؛ د. نادية العمري ، مرجع سابق ، ص٢٣٥ .

(٢) امام الحرمين : البرهان ، مرجع سابق ، ١٣٣٥/٢ ؛ مناع القطان :مرجع سابق ، ص٢٢٢؛ د. حسن عبد الحميد : المراحل الارتقائية ، مرجع سابق ، ص٥٤ – ٥٥ ؛ د. عبد الحميد أبو المكارم : الأدلة المختلفة فيها ، مرجع سابق ، ص٣٥٠ .

٢ – أن فضل المدينة لا يدل على انتفاء الفضيلة عن غيرها .

٣ – أن مكة أفضل البلاد بنص القرآن والسنة وليس ذلك بموجب اتباع أهلها دون غيرهم ولا أنهم حجة على غيرهم فلا أثر للبقاع في ذلك .

٤ – أن أهل المدينة خالفوا الرسول في أمور والغالب على أهلها اليوم الفسق بل والكفر من غالبية الروافد – يتحدث بطبيعة الحال عن عصره .

٥ – أن الذين شهدوا الوحي إنما هم الصحابة لا من جاء بعدهم من أهل المدينة .

٦ – أن الصحابة كانوا قد تفرقوا في الامصار وكان بعضهم أعلم ممن بقى في المدينة .

٧ – أن كل خلاف وجد في الأمة فهو موجود في المدينة .

٨ – كان في المدينة منافقون وهم شر الخلق (البقرة / ١٠١ ، النساء / ١٤٥) ولكل ذلك فإن أهل المدينة ليسوا حجة على غيرهم [1] .

خامساً : الاختلاف حول باقي طرق الاستنباط:

امتد الاختلاف بين الفقهاء إلى طرق الاستنباط الأخرى وهي الاستحسان والمصالح المرسلة والاستصحاب وسد الذرائع وشرع من قبلنا والعرف . فالاستحسان توسع في الأخذ به أبو حنيفة لارتباطه بالرأي والقياس ، واعتمده مالك فيما لا نص فيه وقال " الاستحسان تسعة أعشار العلم " كما عمل به أحمد ومذهب الزيدية من الشيعة والإباضية من الخوارج وحكى ذلك أيضا عن المعتزلة ، وحكى عنهم العكس كذلك . أما الشافعي فقد أنكر الاستحسان واعتبره حكما بالهوى يخالف أدلة الشرع وليس له ضابط وقال " الاستحسان تلذذ"، " ومن استحسن فقد شرع " – أي قال في الدين برأيه وجعله مصدرا للتشريع . وقد وضع الشافعي كتابا أسماه " إبطال الاستحسان " أكد فيه أن إعمال الاستحسان يقود إلى تعدد الاحكام واختلافها بتعدد من يعمل به – أي يقود إلى فوضى تشريعية . وكذا فقد أنكره صاحب البرهان وقال : استحسان أبي حنيفة مخالف لأدلة الشرع بمسلك باطل". ورفضه أيضا الظاهرية والشيعة الإمامية وقيل المعتزلة [2]

---

(١) راجع حول كل ذلك : ابن حزم : النبذة الكافية في أحكام أصول الدين ، مرجع سابق ، ص٢٣- ٢٤ ؛ ابن حزم : الإحكام في أصول الأحكام ، مرجع سابق ، ٢٢٢/٢ - ٢٣٩ ، ٥٨٤/٤، ٦/ ٣١٠ ؛ الآمدى : الأحكام ، مرجع سابق ، ٢٠٦/١ - ٢٠٧ ؛ ابن خلدون : المقدمة ، مرجع سابق ، ص٤٤٧ ؛ ولى الدين الدهلوي : المسوى شرح الموطأ ، مرجع سابق، ٣٣/١ ؛ مناع القطان : مرجع سابق ، ص٢٣٥ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي : أئمة الفقه التسعة ، مرجع سابق ، ص٢٩٩؛ د. نادية العمري ، إجتهاد الرسول ، مرجع سابق ، ص٣٣٢ - ٣٣٤.

(٢) إمام الحرمين : أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف : البرهان ، مرجع سابق ، ١٣٦٢/٢ ؛ الآمدى : الإحكام، مرجع سابق ، ٣٩٠/٤ ؛ ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق، ٥٣٥/٤ ، ١٩٢/٦ ؛ الشافعي : الأم ، مرجع سابق ، ١٣/١ ؛

والمصلحة المرسلة أفرط في إعمالها مالك واشتهر بها مذهبه حتى وصف فقهه بأنه فقه المصلحة واتهم بأنه كان أحيانا يقدم المصلحة على الحديث عند التعارض وقيل إن اصحابه أنكروا ذلك عنه كما أخذ أحمد بالمصلحة بشرط أن يتفق الحكم مع روح الشريعة ، كما تعتبر المصلحة من الأدلة الصحيحة في مذهب الإباضية من الخوارج . وبالمقابل فقد رفض بعض الفقهاء الاحتجاج بالمصلحة المرسلة واعتبروها – كالاستحسان – حكماً بالهوى لا يمكن ضبطه بالشريعة وينسب هذا الرأي إلى الشافعي والآمدي والباقلاني والشوكاني وابن الحاجب ، وهو مذهب الظاهرية والإمامية . كما ينسب إلى الحنفية عدم اعتبار المصالح المرسلة وإن كان توسعهم في الاستحسان يقود إلى العمل بها بالضرورة [1] .

أما الاستصحاب – بمعنى استدامة إثبات ما كان مثبتا أو نفي ما كان منفيا أو تمادي الحكم مع تبدل الأزمنة والأمكنة – فقد اختلفوا فيه أيضا على قولين فقال أكثر الحنفية إنه ليس بحجة إذ لا دليل من العقل أو من الشرع على بقاء الحكم واستمراره وإنما الدليل فقط على ثبوته في الماضي، وقال آخرون – منهم جمهور الحنابلة والمالكية وأكثر الشافعية وابن حزم – بحجية الاستصحاب واستدلوا على ذلك بالمنقول والمعقول مما يفيد استمرار الأحكام الثابتة بنص مالم يعارض بنص آخر، ويلاحظ بهذا الخصوص أن العمل بالاستصحاب هو مذهب أهل الحديث دون أهل الرأي الذين أكثروا من إعمال القياس والرأي في المسائل فلم يضطروا للأخذ بالاستصحاب كالأحناف [2] .

د. شعبان محمد إسماعيل : الاستحسان بين النظرية والتطبيق (الدوحة : دار الثقافة ، ١٩٨٨)، ص٣٥ - ٤٢ ؛ د. سالم الثقفي : مرجع سابق ، ١/ ٣٦٢ ؛ مناع القطان ، مرجع سابق ، ص٢٣٦ ؛ محمد علي جريشة : مرجع سابق ،ص١٧٢ ؛ د. حسن عبد الحميد : المراحل الارتقائية ، مرجع سابق ، ص ٥٧ ؛ د. محمد عبد اللطيف الفرفور : نظرية الاستحسان في التشريع الإسلامي (دمشق : دار دمشق ، ١٩٨٧) ، ص٧٢ ؛ د. مصطفى الزرقاء :مرجع سابق ، ص ٦٠ - ٨٦؛ محمد بن علوي : مالك بن أنس : مرجع سابق ، ص٥٧ ؛ د. نادية العمري : مرجع سابق ، ص٣٣٠ ، ٣٣٦ ، ٣٤٢ ، ٣٤٦.

(١) إمام الحرمين : البرهان ، مرجع سابق ، ١٣٣٥/٢ ؛ الآمدي : الإحكام ، مرجع سابق ، ٣٩٤/٤ ؛ الزرقاء : الاستصلاح ، مرجع سابق ، ص٦٠ - ٨٦ ؛ أبو المكارم : الأدلة المختلف فيها ، مرجع سابق ، ص٨٢ ، ٨٥، ٨٧، ١٠٣ ، ١٤٩ ؛ جريشة : المشروعية الإسلامية العليا، مرجع سابق ، ص١٦٦-١٦٧ ، ١٧٠ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي ، مرجع سابق، ص١٦٤ ، ٢٠٣ - ٢٠٤؛ د. جلال الدين عبد الرحمن : المصالح المرسلة ومكانتها في التشريع (القاهرة : دار الكتاب الجامعي ، ١٩٨٣) ،ص ٥٨ - ٦٠ ، د. نادية العمري :مرجع سابق ، ص٣٣٦ ، ٣٤٢ ، ٣٤٥ ؛ د. سالم الثقفي : مرجع سابق ، ٣٧٠/١ ؛ محمد بن علوي : مرجع سابق ، ص٥٤ .

(٢) ابن قيم : أعلام الموقعين ، مرجع سابق ، ٣٣٩/١ ؛ ابن حزم ، الأحكام ، مرجع سابق ، ٥/٥ ومابعدها ؛ محمد على جريشة : مرجع سابق ، ص ١٧٧ ؛ د. عبد الحميد أبو المكارم : مرجع سابق ، ص ٣١ ومابعدها ؛ د. حسن عبد الحميد : المراحل الارتقائية ، مرجع سابق ، ص ٢٩٧؛ الآمدى : مرجع سابق، ٣٦٧/٤ ؛ د. نادية العمرى ، مرجع سابق ، ص ٣٤٦؛ الشرقاوى : مرجع سابق ، ص ٢٠٣ .

وأما طريقة سد الذرائع فتوسع في العمل بها أحمد ومالك انطلاقا من ربطهما بين المقاصد والذرائع والنظر إلى مآل الأعمال وقدم ابن قيم في " أعلام الموقعين " ٩٩ دليلا على حجيتها وبالمقابل فقد اعتبرها ابن حزم طريقة فاسدة ومحرمه على أساس أنها تشريع بالظن يقود إلى تحريم الحلال وهو افتراء على الله ، أما أبو حنيفة والشافعي فلم يتوسعا في الأخذ بسد الذرائع كطريقة من طرق استنباط الأحكام بالنظر لواقع الحال لا مآله [1] .

واختلفوا كذلك فيما يتعلق بحجية شرع من قبلنا فأجاز الشافعي استعارة أحكامه ما لم تكن منسوخة في شرعنا . وذهب المعتزلة إلى أن ذلك غير جائز عقلا إذ فيه حط من مرتبة الشريعة ، وقال آخرون أن ذلك لا يمتنع عقلا ولكنه ممنوع شرعا مستدلين على ذلك بموقف الرسول حين رأى عمر يقرأ في التوراة فنهاه وقال (لو كان ابن عمران حيا لما وسعه إلا اتباعي) وقد انقسم سائر الفقهاء حول ذلك فذهب الاشاعرة وبعض أصحاب الشافعي وأحمد في إحدى الروايتين عنه وابن حزم مذهب المعتزلة بينما اتبع الشافعي بعض أصحابه وجمهور الأحناف والمالكية والحنابلة[2]

وأخيرا نصل إلى العرف والذي رغم أنه يأتي في نهاية قائمة طرق الاستنباط إلا أننا لم نفعل ذلك حطا من شأنه وإنما لنجعل منه نقطة انطلاق لما نعتقد أنه أهم موضوعات هذا البحث وأكثرها ارتباطا بالإطار العام لموضوع العلاقات الدولية في الإسلام ولكن يعنينا قبل ذلك أن نؤكد على ضرورة وعي كل من يتعامل مع الفقه الإسلامي بهذا الاختلاف في طرق الاستنباط ودواعيه ودلالته على الاحكام المستنبطة ذاتها والتي لابد وأن تعكس في النهاية الموقف الفكري والظروف الموضوعية الخاصة بكل مذهب كما أن التعرف على أبعاد هذا الاختلاف يصير ذخيرة هامة ومقدمة ضرورية لتفسير الاختلاف بين الفقهاء في الأبحاث التالية من الكتاب والمتعلقة بموضوع العلاقات الدولية إذ سنكتفي فيها باثبات الاختلاف مجردا من الدلائل.

العرف والمعطيات الفقهية والعلاقات الدولية:

سبق وحددنا غاية علم الفقه في إيضاح الاحكام الشرعية – العملية اساسا وليس الاعتقادية – استنباطا من الاصول أو قياسا عليها . وذكرنا – أن هذا القياس تفرضه طبيعة علم الفقه ذاته من حيث هو محصلة علاقة التفاعل بين الفقيه والواقع . الفقيه بمعتقداته وقناعاته وعواطفه ومناهجه

---

(١) ابن قيم ، مرجع سابق ، ١٤٩/٣ – ١٧١ ؛ ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ١٧٩/٦؛ د. عبد الحميد أبو المكارم، مرجع سابق ، ص ١٧٥ ؛ عبد الرحمن الشرقاوى : مرجع سابق ، ص ٢٠٣ ، ٢٠٥ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥؛ محمد بن علوى : مالك بن أنس ، مرجع سابق ، ص ٥٤ ، ٥٦؛ د. نادية العمرى : مرجع سابق ، ص ٣٤٦ ؛ د. سالم الثقفى : مفاتيح الفقه الحنبلى ، مرجع سابق، ٣٦٥/١ .

(٢) ابن حزم : النبذة الكافية ، مرجع سابق ، ص ٥٧ ؛ ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ١٤٩/٥ ؛ إمام الحرمين : البرهان ، مرجع سابق ، ٥٠٣/١ – ٥٠٤ ؛ د. عبد الحميد أبو المكارم: مرجع سابق ، ص ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٥ ؛ محمد على جريشة : مرجع سابق ، ص ١٤٣ ؛ الآمدى: مرجع سابق ، ٣٧٨/٤ .

وطرق استنباطه ، والواقع بما يفرزه من حاجات ومشكلات وقضايا يفرضها التعامل اليومي من خلال الممارسة والاحتكاك وتلونها الاعراف والتقاليد السائدة ، هذا الارتباط بين المعطيات الفقهية والعرف ليس موضع مناقشة وهو مما يتفق عليه الفقهاء صراحة أو ضمنا قولا أو عملا مع خلاف في بعض الجزئيات [1] ، وإليه يستند في تفسير اختلاف المعطيات الفقهية من مذهب لآخر - كمذهب أبي حنيفة الذي انتشر في مناطق تغلب عليها المدنية ومذهب مالك الذي نما وانتشر في أجزاء ذات طابع بدوي كالحجاز والمغرب والأندلس كما لاحظ ذلك ابن خلدون [2] - بل واختلافها أحيانا داخل المذهب الواحد في حال انتقال صاحبه من موضع لآخر تتغاير بينهما الأعراف كما هو مشهور عن الشافعي عقب انتقاله من بغداد إلى مصر ، مع ملاحظة أن الأمر هنا يتعلق بالأحكام المبنية على الاعتبارات العملية الخالصة دون غيرها من الأحكام المتعلقة بالاعتقادات أو تلك التي تستند إلى نصوص محكمة لا تقبل التأويل وتتجرد من ثم عن الزمان والمكان والاعراف سوف نرى كيف تجاوز هذا الحد بعض العلماء المحدثين الذين ذهبوا في مراعاة الظروف والعادات إلى حد اعتبارها مصدرا للتشريع في مجال العلاقات الدولية وليس مجرد عامل يستدعي اختلاف تطبيق الاحكام الجزئية ، وإلى حد إعادة تفسير النصوص الصريحة - كتلك المتعلقة بالجهاد والنسخ - بما يتفق مع ظروف وملابسات الواقع المعاصر بشكل يعيد إلى الذهن فقه لاهوت التحرير ورجال الدين التجديديين في أمريكا اللاتينية [3] ، وبما يفرضه ذلك من صعوبة حقيقية تواجه كل من يحاول فهم موقف الفقه الإسلامي من موضوع العلاقات الدولية إذ سيجد نفسه أمام فقهين أحدهما تقليدي يلتمس تفسير هذه العلاقات انطلاقا من المبادىء الأساسية الواردة في القرآن والسنة والآخر معاصر يفسر هذه المبادىء من وجهة نظر الخبرة الواقعية ويعيد تخريج الأحكام المتعلقة بالتعامل الدولي فى ضوء ما آل إليه حال المسلمين في الوقت الراهن، وهو ما يدعونا إلى إعادة التأكيد على أن التقييم الحقيقي لكل معطى فقهي - تقليدي أو معاصر - يفترض تحليل العلاقة بينه وبين متغيرات الوسط أو البيئة التي أفرزته.

والحقيقة أن مشكلة التعارض بين بعض معطيات الفقه الإسلامي التقليدي والمعاصر فيما يتعلق بقضايا التعامل الخارجي لا يمكن تفسيرها إلا في ضوء عنصر العرف بمعناه الواسع والذي ينصرف إلى الزمان والمكان والأحوال والظروف والوقائع وغير ذلك من متغيرات الواقع التاريخي ،

---

(١) مصطفى عبد الرحيم أبو عجيلة : العرف وأثره فى التشريع الإسلامى (طرابلس - ليبيا : المنشأة العامة للنشر ، ١٩٨٦)؛ ابن قيم : أعلام الموقعين ، مرجع سابق ، ١٤/٣ ، ٨٩ ؛ عبد الحميد ميهوب : أحكام الاجتهاد ، مرجع سابق : ص ٤٨ - ٥٠ ؛ د. عبد الحميد أبو المكارم : الأدلة المختلف فيها ، مرجع سابق ، ص ٣٩٦ ، ٤٠١ ؛ د. نادية العمرى : اجتهاد الرسول، مرجع سابق، ص ٣٣٠ .

(٢) المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٣٧٥ ، ٤٤٩ .

(٣) راجع عبد العزيز عبد الغنى صقر : دور الدين فى الحياة السياسية فى الدولة القومية ، تحليل تجريبى، رسالة دكتوراه (جامعة الاسكندرية : كلية التجارة ، ١٩٩٠) ص ٥٤٠ وما بعدها .

فالفقه التقليدي وحتى غلق باب الاجتهاد في بداية القرن الرابع الهجري لا يماري أحد في إيناعه وازدهاره وبلوغه مرتبة العلم بمعناه الحقيقي وما ذلك إلا لتكيفه مع الواقع وارتباط تطور مناهجه بنمو معارفه العملية كما رأينا ، رغم ذلك فإننا نسجل هنا تقصير الفقه التقليدي في معالجة موضوع العلاقات الخارجية وتقديم تصور متكامل بهذا الخصوص على الرغم من أن الدولة الإسلامية في عصر الفقهاء الأربعة كانت قد بلغت أوج عظمتها وامتد سلطانها شرقا وغربا ودخلت في علاقات سلم وحرب وتعاهد مع جيرانها دون أن يصاحب ذلك محاولة متكاملة لمواجهة هذه العلاقات بالمناقشة والتحليل والبناء الفكري بل وعلى الرغم من أن الإمام أحمد بن حنبل قد شهد الصراع بين الأمين والمأمون – ابني الرشيد العباسي – والذي استمر طوال أربع سنوات (١٩٤-١٩٨هـ) ورأى كيف اعتمد الأمين في صراعه مع أخيه على جيش فارسي ، بل وكيف اعتمد المعتصم من بعده على الترك لقتال الروم ثم انقلابهم عليه بعد ذلك [١] ، إلا أنه لم يفرد لظاهرة الاستعانة بغير المسلمين وخاصة في حالة نشوب حرب بين طرفين مسلمين مبحثا مستقلا في فقهه ، وإذاً لكان معينا ينتفع به في محاولات تقييم الحروب العديدة التي باتت تنشب بين الدول الإسلامية كالحرب العراقية الإيرانية أو الحرب العراقية الكويتية وغيرهما ونفس الشيء يمكن أن يقال عن ابن حزم (ت٤٥٦هـ) الذي عاصر فترة الفتنة (٣٩٩-٤٢٢هـ) وسقوط دولة بني أمية في الأندلس وبداية عصر الطوائف والصراع بين العرب والبربر والصقالبة واستعانة بعضهم على بعض بالنصارى [٢] .

ورغم هذا الإسهام الضئيل للفقه التقليدي في مجال العلاقات الدولية – وفي كل ما له صلة بظاهرة السلطة بصفة عامة – إلا أننا يجب أن نعترف – في ضوء ما سبق وذكرناه – أن الفقه التقليدي قد ظل ينمو ويتكيف مع الواقع حتى العصر العباسي وأنه استطاع أن يحدد بشكل واضح أصوله وقواعده العامة المجردة ويطور من مناهجه حتى بلغ المرحلة العلمية التي سمحت له بمواجهة أغلب الحاجات والمشكلات التي فرضت نفسها على المجتمع الإسلامي آنذاك في إطار الشرع وبما أدى دائماً إلى إحداث تقارب ملحوظ بين المبدأ الشرعي والواقع السياسي .

وبحلول القرن الرابع الهجري كان باب الاجتهاد الفقهي قد أُغْلِق وانتهى – نظريا على الأقل – عصر المجتهدين المستقلين ليبدأ عصر التبعية والتقليد [٣] الذي انقطعت فيه صلة الفقه بالواقع

---

(١) راجع حول ذلك : ابن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ٣٤٠/١ ، ٣٤٢ ، ٣٤٧ ، ٣٥٠ – ٣٥٤ ، ٤٦/٢ –٤٧ ، ٥١ ؛ ابن كثير : البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ٣٥٣/١٠ ، ٢/١١ ؛ أحمد عطية الله : حوليات الاسلام ، مرجع سابق ، ٢١٥/١ – ٢١٩ ؛ مناع القطان ، مرجع سابق، ص ٢٣٨ .

(٢) راجع : أحمد عطية الله : حوليات الاسلام ، مرجع سابق ، ٤٦٣/١ ومابعدها ؛ د. عبد الحليم عويس : ابن حزم الأندلسي ، مرجع سابق ، ص ٢٠-٢١ .

(٣) قال العلماء بغلق باب الاجتهاد فى القرن الرابع الهجرى واعتبروا آخر المجتهدين محمد بن جرير الطبرى (ت ٣١٠هـ) وكان من أصحاب المذاهب التى درست كالاوزاعى والثورى وغيرهما، وله كتاب فى أصول مذهبه وضعه على غرار كتاب

فاتسعت الهوة بين الأحكام الشرعية المتعلقة بالعلاقات الخارجية والواقع السياسي اللاحق على غلق باب الاجتهاد . وقد زاد اتساع الهوة في الوقت الراهن وبعد انقضاء أكثر من عشرة قرون على غلق باب الاجتهاد مما دفع البعض إلى الدعوة لاستبعاد النظرية التقليدية في الشئون الخارجية باعتبارها نظرية تاريخية لا تصلح لمواكبة الجماعة الدولية المعاصرة ولا تضع في اعتبارها ما أصبح عليه حال الدول الإسلامية وهكذا فسرت الهوة بين المبدأ الشرعي والواقع السياسي على أنها نتيجة لقصور في التراث الفقهي الذي لا يزال يرتبط بالواقع السياسي السابق على القرن الرابع الهجري مما يتطلب استبعاده وبلورة فقه إسلامي معاصر يساير بلغته ومدركاته وأحكامه موكب الأسرة الدولية في هذه اللحظة.

هذه الدعوة تلقفها العديد من الكتاب والباحثين ممن لا تتوافر فيهم أهلية الاجتهاد وشروطه وفي غياب أي تصور مجرد لأصول وقواعد فقهية فقاموا بمحاولة التقريب بين المبدأ الشرعي والواقع السياسي الراهن من خلال مجموعة من الاجتهادات تقلب رأسا على عقب الأسس التي قام عليها الفقه التقليدي في صياغته لمدركاته وأحكامه المتعلقة بالشئون الخارجية وعلاقات المسلمين بغيرهم

وبطبيعة الحال فقد أثارت هذه الاجتهادات مشكلة أمام الباحثين في مجال العلاقات الدولية فهناك فقه تقليدي يعبر عن المبدأ الشرعي دون أن يتجاهل الواقع والأعراف المعاصرة له ، وهناك فقه معاصر – إن صح التعبير – يجسد الواقع دون أن يمتلك مؤهلات التفقه والاجتهاد التي تسمح له بفهم المبدأ الشرعي في إطار نظرية عامة للأصول والقواعد. و لا شك أن اكتشاف الدلالة الحقيقية للمصادر الشرعية فيما يتعلق بموضوع التحليل وفهم طبيعة العلاقة بين الفقه والمبدأ الشرعي والواقع السياسي من شأنه أن يحسم هذا الاختلاف بين معطيات الفقه التقليدي والاجتهادات المعاصرة ، وهنا بالتحديد تكمن أهداف وأهمية التحليل عند هذا المستوى المرتبط بالأصول.

طبيعة الفقه الإسلامي وموقفه من تحليل العلاقات الدولية : دراسة مقارنة :

من الغريب أن الفقه التقليدي الذي اتسم بالحيوية والديناميكية والتكيف قد اتهم – ظلما – بعد غلق باب الاجتهاد بالجمود والتحجر والعجز عن تلبية الحاجات الجديدة ، وهو اتهام فيه تجن ويعبر عن عدم فهم المدلولات الحقيقية لعلم الفقه ولغلق باب الاجتهاد وللتقليد الفقهي.

فالفقه الذي توافرت فيه الشروط الضرورية لنشأة العلم وارتقت مناهجه حتى بلغت المرحلة الاستنباطية لابد وأن يكون قادرا كأي علم على التحول إلى نسق مفتوح يقبل الاضافة والتعديل

الرسالة للشافعى وأطلق عليه أيضا "كتاب الرسالة" . راجع حول ذلك : الطبرى : تهذيب الآثار ، تخريج محمود محمد شاكر (القاهرة : مطبعة المدنى ، د.ت) ، ٤/١٠ – ١١ ؛ ابن العماد : شذرات الذهب، مرجع سابق ، ٢/٢٦٠؛ د. سالم الثقفى : مفاتيح الفقه الحنبلى ، مرجع سابق ، ٩٥/١ ؛ د. محمد أنيس عبادة : التشريع الاسلامى (القاهرة : المجلس الأعلى للشئون الاسلامية ، ١٩٧٢) ص ٩٥ .

في النظرية التي يقوم عليها (أصول الفقه والقواعد الفقهية) استجابة للنبوغ الفردي ولمستجدات الواقع [1] . الفقه بهذا المعنى لا يعرف السكون أو الجمود ولكنه دائم التعديل في مسلماته ومعطياته تكيفا مع الواقع ، وقادر على التعامل حتى مع الوقائع التي لا يحكمها نص أو قاعدة فقهية مقررة وذلك باستنباط قاعدة فقهية جديدة من جملة النسق الفقهي وتطبيقها على الواقعة الجديدة تماما مثلما يفعل القضاة في النسق القانونية الحديثة حين يضطرون للحكم في كل نزاع يعرض عليهم حتى ولو لم يكن هناك نص صريح ينظمه وإلا اتهموا بجريمة إنكار العدالة [2] .

أما غلق باب الفقه فيعني وقف النظر الشرعي في المستجدات لا إسقاط المعطيات الفقهية التقليدية – بعد تجميدها ووضعها في قوالب نهائية – عليها ، لأن معطيات الفقه ليست نصوصا مقدسة صالحة لكل زمان ومكان ولكنها كما ذكرنا في أكثر من موضع تعبير عن علاقة تفاعل بين فقيه وواقع ونص ، وهي إن كانت تفقد حجيتها إن تحررت من ارتباطها بالنص فإنها تفقد حيويتها وفعاليتها إن فقدت صلتها بتطورات الواقع ، وقد نجح الفقه التقليدي في التعبير عن علاقة التفاعل هذه بين الفقيه والواقع والنص فكان دائم التطوير في قواعده وطرق استنباطه للأحكام استجابة لمتطلبات الواقع وما تفتقت عنه عقول الفقهاء ودون خروج على النص.

وأما التقليد الفقهي فيعني تجاهل النبوغ الفردي والواقع التاريخي والتشبث بأحكام جزئية واقعية ترتبط بممارسة عفى عليها الزمن ، ورفض التحدث بلغة العصر بما يعنيه ذلك من تقوقع على الماضي وجمود إزاء كل ما استجد من حالات ووقائع وظروف.

وتأسيسا على ذلك فإننا نرفض وصف الفقه التقليدي بالجمود والتخلف ونرى أن المسئول عن ذلك هو ما أعقب غلق باب الاجتهاد من صب الفقه التقليدي في قوالب نهائية واستدعائه لحكم حالات جزئية واقعية تنتمي إلى واقع تاريخي يختلف في طبيعته وخصائصه عن الواقع الذي نما فيه وتكيف معه الفقه التقليدي . ليس خطأ من قدر الفقه التقليدي إذن أن يرمي بأنه تلون بطبيعة العصر العباسي وظروفه أو أنه يستخدم مدركات لم تعد موضع التقبل في العالم المعاصر أو أنه يركز في مجال العلاقات الخارجية على قانون الحرب لا السلام بسبب تبلوره زمن الفتوحات

---

(١) راجع : د. حسن عبد الحميد : التفسير الابستمولوجى ، مرجع سابق ، ص ١٧٥ ؛ د. حسن عبد الحميد : المراحل الارتقائية ، مرجع سابق ، ص ٥٠ ، ٥١ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٦٩ .

(٢) اعتبر القانون المصرى امتناع القاضى عن الحكم فى غير الأحوال المنصوص عليها متعللا بغياب أو غموض النص –وهو مايعنى نقصان القانون– تقصيرا فى أداء الواجب . ففى الباب الخامس من قانون العقوبات بعنوان "تجاوز الموظفين حدود وظائفهم وتقصيرهم فى أداء الواجبات المتعلقة بها" تنص المادة ١٢٢ منه على أنه ((إذا امتنع أحد القضاة فى غير الأحوال المذكورة عن الحكم يعاقب بالعزل وبغرامة لاتزيد على عشرين جنيها مصريا . ويعد ممتنعا عن الحكم كل قاض أبى أو توقف عن اصدار حكم بعد تقديم طلب اليه فى هذا الشأن . . . ولو احتج بعدم وجود نص فى القانون أو بأن النص غير صريح أو بأى وجه آخر)).

الإسلامية أو إنه لا يواكب القانون المعاصر نطاقا وأشخاصا ... [1] ولكن في كل ذلك إدانة للعلماء المعاصرين الذين انقسموا مابين مقلد أبى إلا أن يردد مقولات السابقين دون اعتبار للمنطق التاريخي ، ومستقل ادعى القدرة على ممارسة الاجتهاد دون أن تتوافر فيه شروطه فإذا به يغلب الواقع الذي يعيش فيه على النص الذي لا يملك طرق التعامل معه ، ومحايد آثر السلامة واكتفى بالاعلان عن ارتباط الفقه التقليدي بطبيعة العصر الذي نشأ فيه وعدم صلاحيته لمعالجة واقع العلاقات الدولية في هذه اللحظة. ونحن إذ نسلم جزئيا بصحة هذه الملاحظة الأخيرة وبصفة خاصة في ضوء الهوة بين النظر الفقهي التقليدي والواقع المعاصر والتي تمتد على مدى أحد عشر قرنا من الزمان ، فإننا نضيف إلى ذلك بعض الملاحظات العملية في شكل مجموعة من القضايا نختتم بها هذه الدراسة عن الفقه الإسلامي وبرجاء الانتفاع بها في محاولة فهم طبيعة علم الفقه ودوره الخلاق في تعرف الأمة على إرادة الشارع في كل ما تفرضه الحياة اليومية من حاجات ومستجدات في الداخل وفي الخارج سواء بسواء:

أولاً : أنه من غير المتصور عقلا توقف النظر الفقهي في المستجدات كلية بعد القرن الرابع الهجري. والأقرب إلى الصحة أن الفقه قد واصل عطاءه على امتداد القرون التالية وواجه كل عصر بأحكام جديدة قياسا على مبادىء الشريعة ومقاصدها وكل ما في الأمر أن ذلك قد تم بشكل جزئي فرضه غياب النبوغ الفقهي القادر على التأصيل المتكامل من جهة ثم الاحتكاك بالحضارة الغربية وما خلفه من قوانين وضعية من جهة أخرى . يؤكد ذلك أمران : **الأول** هو طبيعة علم الفقه نفسه كنسق حركي مفتوح ومرتبط بالحياة اليومية وقادر دائما على تجديد ذاته ومواجهة كل ماتطرحه الممارسة العملية من قضايا وحاجات [2] ، **والأمر الثاني** هو استمرار الأمة الإسلامية حتى هذه اللحظة ومحافظتها على خصوصيتها وهويتها وهو أمر يستحيل تحققه بدون الاستدعاء المستمر للفقه من أجل التكيف والتعرف على الحكم الشرعي في القضايا والمشكلات المستحدثة . إن تكيف الأمة الإسلامية مع الواقع رغم اختلاف المكان والزمان لأكبر دليل على استمرار النشاط الفقهي ، ومن غير المتصور أن يحافظ مسلمو الاتحاد السوفيتي سابقا أو الصين أو الولايات المتحدة أو فرنسا أو غيرها من الدول على هويتهم دون الاعتماد على فقه حيوي

---

(١) د. محمد طلعت الغنيمى : قانون السلام فى الاسلام -دراسة مقارنة (الاسكندرية : منشأة المعارف ، ١٩٨٩) ص ١٤، ١٨ ، ٢٨ ، ٣٣ .

(٢) هذه حقيقة يمكن البرهنة عليها أيضا بالعودة الى كتب الطبقات والتراجم التى تؤكد أن الاجتهاد لم ينقطع عن الحقيقة وهو ما أثبته السيوطى بذكر بعض ممن عرفوا بالاجتهاد بعد القرن الرابع الهجرى كعز الدين بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ) وابن دقيق العيد وابن تيمية (ت ٨٢٧هـ) وولده تاج الدين (ت ٧٧١هـ) وابن المنير الاسكندرانى (ت ٨٠٣هـ) والشيخ سراج الدين البلقينى ثم ولده جلال الدين (ت ٨٢٤هـ) وتلميذه ولى الدين العراقى (ت ٨٠٦هـ) ومجد الدين الشيرازى وكمال الدين بن الهمام (ت ٨٦١هـ) وشرف الدين المناوى وغيرهم . راجع السيوطى : تقرير الاستناد فى تفسير الاجتهاد ، مرجع سابق ، ص ٦٣ - ٦٦ .

يستمدون منه الأحكام العملية التي ترتبط بظروفهم ونمط حياتهم ، كما أنه من غير الواقعي الادعاء بأن الدولة العثمانية لم تؤسس علاقاتها مع العالم الخارجي بل ومع المواطن المسلم على مفهوم الجهاد فالمؤكد أن ارتكازها على فقه الجهاد كان أحد أسباب قوتها الروحية من جهة وأحد معوقات تطور مفهوم القومية العربية من جهة أخرى [1] . كما لعب فقه الجهاد دورا أساسيا في كفاح الشعوب المسلمة ضد الاستعمار ولا تفتأ الدول الإسلامية تستدعيه في حروبها مع الدول غير الإسلامية بل وفي حروبها مع بعضها البعض وليست حروب التحرير من الاستعمار أو حروب العرب مع إسرائيل أو الحروب العراقية الإيرانية أو الحرب العراقية الكويتية سوى بعض الأمثلة بهذا الخصوص ، بل وقد أعيد صياغة فقه الجهاد على مستوى السلوك الفردي في لبنان لكي يستوعب أيضا ظاهرة مشاركة بعض الأفراد المسلمين فى الصراع الدولى عن طريق التضحية بالذات فى سبيل تدمير منشآت ومصالح تنتمي إلى أطراف خارجية لإجبارها على الانسحاب أو تعديل مواقفها في المحافل الدولية فيما عرف في الدوائر الغربية بظاهرة الارهاب الدولي [2] . بغض النظر عن تقييم هذه الوقائع ، فإنها تؤكد أن النشاط الفقهي – بمعنى النظر العقلي المستند إلى الأصول – قد ظل أحد عناصر الاستمرارية الثابتة في الذات الإسلامية منذ نشأته في عهد رسول الله صلي الله عليه وسلم وحتى هذه اللحظة . قد تختلف قوته من مرحلة لأخرى إلا أنه ظل عنصراً ثابتاً في الوعي الجماعي بسبب ارتباطه بالحياة اليومية ومن ثم الحاجة الملحة لاستدعائه كلما استجد جديد تحقيقا للتكيف وحفاظا على صلة الأمة الإسلامية بمصادر التشريع في آن واحد .

ثانياً : أنه من المبالغ فيه القول بأن الفقه التقليدي لا يصلح كله لتنظيم علاقات المسلمين الدولية وإنما الصحيح القول إنه لا يصلح منه فقط ما كان متعلقا بأحكام جزئية لرتبطت بظروف عصر معين أو خضعت لمؤثرات ذاتية مكشوفة أو عبرت عن مرحلة متقدمة من مراحل تطور علم الفقه ، وهي أحكام يمكن التعرف عليه في ضوء التفسيرات السوسيولوجية والسيكولوجية والابستمولوجية على نحو ما بيناه آنفا ، أما ما عدا ذلك من أحكام عامة مستنبطة من الأصول فإنها تصلح بطبيعة الحال للتعرف على الحكم الشرعي في العديد من قضايا التعامل الخارجي كالمعاهدات والأسرى والجاسوسية وأخلاقيات الاحتكاك العضوي وغيرها رغم ذلك فلابدمن الاعتراف بالعديد من الصعوبات التي تعترض طريق التعامل مع الفقه التقليدي المتعلق بالعلاقات الخارجية . فهناك أولاً صعوبة التعرف على مدى تعبير المعطى الفقهي عن علاقات التفاعل بين

---

(١) عبد العزيز عبد الغني صقر : نظرية الجهاد فى الاسلام ، رسالة ماجستير (جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٣) ص ٤٢٢ - ٤٢٣ .

(٢) نفس المرجع السابق . ص ٢٨ - ٢٩ ، ٤٢٣-٤٢٤ ؛ عبد العزيز عبد الغنى صقر : دور الدين فى الحياة السياسية ، مرجع سابق ، ص ٢٩٧ ؛ ناعوم شومسكي : الارهاب الدولي – الاسطورة والواقع ، ترجمة لبنى صبرى (القاهرة : سينا للنشر، ١٩٩٠) ص ٦٠ .

الفقيه والواقع والنص إذ يتطلب ذلك دراسة الواقع التاريخي الذي ظهر فيه المعطى الفقهي بمتغيراته المتعددة ثم هناك ثانيا صعوبة فهم الخطاب الفقهي الذي يتسم بغرابة اللغة وصعوبة المصطلحات بالنسبة لنا - بما يفرضه ذلك من ضرورة التمكن من اللغة العربية والرجوع إلى كتب أصول الفقه للبحث في معاني الألفاظ الفقهية [1] . وهناك ثالثاً صعوبة تجميع الجزئيات المتعلقة بالتعامل الخارجي بعد معرفة مواطنها بالنظر إلى أن مصنفات الفقه لم تخصص بابا مستقلا لمعالجة العلاقات الخارجية ولكنها اقتصرت على تناول جزئيات منها فقط تحت أبواب متفرقة كالجهاد والسير والجزية والأموال والبعوث وغيرها دون أي محاولة لجمع هذه الجزئيات في إطار فكري متكامل، ثم هناك أخيراً صعوبة الإحاطة بمعطيات مجموعة كبيرة من العلوم والفنون الخادمة لعلم الفقه والتي يشكل التعرف عليها مدخلا ضروريا للتعامل مع كتب الفقه ومن أمثلة هذه العلوم والفنون : أصول الفقه، اختلاف الفقهاء ، القواعد الفقهية ، الفروق ، الأشباه والنظائر، تخريج الفروع على الأصول، مقاصد الشريعة ، الألغاز الفقهية ، الحيل الفقهية أو المخارج وغيرها [2] .

جميع هذه الصعوبات تتطلب تكاتف العلماء من مختلف التخصصات من أجل إعادة صياغة الفقه التقليدي من خلال عمليات التبسيط اللغوي والتنظيم الموضوعي والتوثيق والفهرسة والتكشيف وربط المعطيات الفقهية بواقعها التاريخي والتعريف بمنهج كل فقيه وطرق استنباطه للأحكام والعوامل الذاتية التي خضع لها وغير ذلك من العمليات التي تسمح بالكشف عن الدلالة الحقيقية للمعطى الفقهي وتعين على فهمه.

ثالثاً : إن الجهود يجب ألا تقف عند حد إعادة صياغة الفقه التقليدي ولكنها يجب أن تتواصل بهدف استنباط الأحكام القادرة على مواجهة الحاجات الجديدة وملاحقة تطورات الواقع وصياغة حياة المسلمين بحيث تتكيف دائما مع المستجدات دون أن تخرج عن إطار الشرع بل أن التطورات الأخيرة المرتبطة بانهيار الشيوعية وبروز الحزام الإسلامي الممتد في جنوب آسيا والذي أصبح يضم أيضا الجمهوريات السوفيتية ذات الأغلبية المسلمة لتفرض على العلماء المعنيين عدم الاقتصار على إعادة صياغة فقه التعامل الخارجي التقليدي وتطويره بحيث يملأ مناطق الفراغ في الواقع المعاصر ، بل وايضا الانفتاح بالنسق الفقهي بحيث يكون قادرا على استشراف المستقبل وتهيئة المسلمين لكل الاحتمالات الممكنة على نحو ما اشتهر به فيما مضى النسق الفقهي الحنفي [3] فأين علماء الفقه المعاصرين من هذه المهام الجسام ؟

---

(١) يراجع أيضا بهذا الخصوص : قاسم القونوى : أنيس الفقهاء في تعريفات الالفاظ المتداولة بين الفقهاء ، تحقيق د. أحمد عبد الرزاق الكبيسى (جدة : دار الوفاء ، ١٩٨٦) ص ١٨١ - ١٩٠

(٢) للإلمام بموضوعات هذه العلوم والفنون راجع : د. جمال الدين عطية : التنظير الفقهى ، مرجع سابق ، ص ٥١ - ٥٣

(٣) تميزت مدرسة أبى حنيفة بفقه المستقبل بمعنى الافتاء فى مسائل لم تقع ولكنها محتملة الوقوع حتى سمى أتباعه (الأرأيتيون) لكثرة إفتراضهم للوقائع وقولهم أرأيت لو حدث كذا وكذا ... ولاشك فى أن هذا التحليل المستقبلى ضرورة لمواجهة

من المؤسف أن نقول إن العلماء قد تقاعسوا عن أداء أي من المهام الثلاث وأنهم لذلك لم يدعوا للمشاركة في صياغة الفقه المعاصر المرتبط بمجال التنظيم الدولي والعلاقات الدولية ، كما أبى الفقه المعاصر إلا أن يتجاهل كل ماله صلة بالتراث الفقهي الإسلامي باعتباره تقليديا وصعب الفهم ويتسم بالتعدد والاضطراب كما يرتبط بحضارة تاريخية دالت أيامها وغابت شمسها وكان من نتيجة ذلك أن خضع العالم الإسلامي المعاصر – على اتساعه – في علاقاته الدولية لقوانين وأحكام من وضع الغير يتعارض بعضها مع مبادىء الشريعة ويؤدي بعضها إلى ضياع الشخصية والهوية الإسلامية وتوائم كلها مصالح وحاجات العالم المسيحي الغربي الذي احتكر عملية صياغة هذه الأحكام والقوانين وفقا لقيم الحضارة الغربية ومفاهيمها ومصالحها ووضع تصوره للنظام الدولي بحيث تتطابق فعالياته مع الإدراك السياسي الغربي الذي تشكل القيم المسيحية أحد أهم عناصره الأساسية.

والحقيقة أن هذا الوضع واستمراره ليس راجعا كلية لسيطرة العالم الغربي وتحكمه في القانون الدولي المعاصر ، ذلك أن هذا التشريع – ومنذ التوقيع على ميثاق الأمم المتحدة في يونيو ١٩٤٥ – لا يزال يفسح المجـــال لتمثيل (النظم القانونيه الرئيســية في العالم) ويعلن أن من بين مصادره (مبادىء القانون العامة التي أقرتها الأمم المتمدنة) [1] ومعنى هذا أن غياب الإسهام الإسلامي في الفقه المعاصر المتعلق بالعلاقات الدولية إنما يرجع أيضا – وربما أساسا – إلى غياب أي نظام قانوني إسلامي دولي متكامل أو نظرية إسلامية في العلاقات الدولية قادرة على مخاطبة العالم (المعاصر) و (المتمدن) وهذا بدوره نتيجة مباشرة لتقاعس علمائنا عن مواصلة عملية الانتاج والابداع الفقهي ، بل وعجزهم حتى عن تقديم الفقه التقليدي الخاص بالتعامل الخارجي بلغة علمية معاصرة. ويرتبط بذلك أن بعضا ممن يدعون لضرورة فتح باب الاجتهاد اليوم يأبون إلا الفقه المتكامل والفقيه القادر على إعادة صياغة حياة المسلمين وتكوين صورة كلية للمجتمع الإسلامي بعلاقاته الداخلية والخارجية وذلك على غرار الفقه التقليدي والفقهاء المجتهدين المستقلين ولما كان الإطار الذي نعيشه يأبى أن يجود بمثل هؤلاء المجتهدين الأعلام ، فإن هذه الدعوة تكرس في النهاية ليس فقط استمرار غلق باب الاجتهاد بل وأيضا إحجام العقل المسلم عن التفكير حتى في بعض الحاجات الملحة والقضايا الجزئية العاجلة في مجال العلاقات الدولية والتي يرتبط بها مستقبل المسلمين.

وإذا كانت الفترة الأخيرة قد شهدت خروجا على هذا التصور عندما ظهرت اجتهادات جديدة جزئية في مجال العلاقات الداخلية (البنوك وشهادات الاســتثمار – الأحوال الشخصية – تحديد النسل – عمل المرأة ... إلخ) فلماذا الإحجام عن ولوج باب الاجتهاد فيما يتعلق

الحالات المحتملة وتجنب الأخطار الناجمة عن المفاجأة والمباغتة ، كما أن التخطيط لمستقبل أفضل من الخضوع لظروف خطط لها الآخرون بما يناسب عقائدهم ومصالحهم .

(١) مادة ٩ ومادة ٣٨ من النظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية .

بقضايا العلاقات الدولية التي تفرضها طبيعة الإطار الدولي المعاصر والتي لم تعرف في مرحلة الفقه التقليدي (أسلحة الدمار الشامل ، الديون ذات الفوائد ، الاحتكام إلى منظمة عالمية كالأمم المتحدة ...) ولماذا نحصر أنفسنا بين خيارين: إما الفقه الكلي أو لا فقه ؟ ولماذا نتردد في فتح باب الاجتهاد مع تقديم وسائل ضبطه كجعله جماعيا من خلال منظمات إسلامية أو مجامع فقهية تنشأ لهذا الغرض؟

على أي حال ليس هذا موضع مناقشة قضية غلق أو فتح باب الاجتهاد [1] ، ولكن يتعين القول إنه إذا كان غلق باب الاجتهاد عملا فقهيا أملته ظروف موضوعية ، فإن استخدام العقل وبذل الجهد في التفكر والتدبر والتفقه في أمور الدنيا والدين هو فرض نصت عليه الأصول بصورة مطلقة وبشكل يدعو علماء الأمة إلى ضرورة اقتحام مجال العلاقات الدولية ومواجهة قضاياه في إطار مبادىء ومقاصد الشرع ، وسيكون ذلك أفضل من الدخول في علاقات في ظل قانون دولي يغلب عليه الطابع الغربي - كما بدا واضحا خلال الحرب العراقية الكويتية - أو من الانتظار طويلا حتى يظهر الفقيه القادر على فتح باب الاجتهاد بما يملكه من قدرات تسمح له بصياغة وتقديم مذهب فقهي معاصر ومتكامل يأخذ مكانه في صياغة قواعد القانون الدولي ويساهم في عملية تطويره لصالح الدول الإسلامية.

وأخيراً فإننا نحذر كل مغامر في هذا المجال من محاولة تغليب الوضع المتردي للعالم الإسلامي في الواقع الدولي الراهن على المبدأ الشرعي ، أو السعي لتقريب الهوة بين الأحكام الشرعية المتعلقة بالعلاقات الخارجية والواقع السياسي الذي نعيشه عن طريق تأويل الأحكام حتى تخرج عن حقيقة دلالاتها ولي أعناق النصوص لكي تتطابق مع معطيات الظروف الراهنة وذلك لمجرد إظهار مسايرة الفقه الإسلامي لموكب الجماعة الدولية فإن الأحكام ستظل تكتسب شرعيتها وقوتها الإلزامية من ارتباطها بإرادة الشارع لا بإرادة المجتمع الدولي . كما أن مهمة الفقه تقتصر على استنباط الأحكام من النصوص أو على هديها وليس إصدار أحكام منفلتة عن النصوص أو ضدها.

---

(١) انفرد المذهب الحنبلي بالقول بعدم إغلاق باب الاجتهاد وبعدم جواز خلو كل عصر من مجتهد وباعتبار ذلك فرض كفاية إن قام به البعض سقط عن الباقين وإلا أثموا جميعا . وبناء عليه فإن الحنابلة -والشيعة أيضا مع خلاف في التفاصيل- يعتبرون باب الاجتهاد مفتوحا دائما لكل من استأهل أن يكون مجتهدا . راجع حول ذلك : د. سالم علي الثقفي : مفاتيح الفقه الحنبلي، مرجع سابق ، ٤٤٨/١-٤٧٠ ؛ السيوطي ، تقرير الاستناد ، مرجع سابق ، ص ٣٣ ؛ د. نادية العمري : اجتهاد الرسول ، مرجع سابق ، ص ٣٤٦ .

قائمة المراجع

١ – آدم متز ، الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى أو عصر النهضة فى الإسلام ، محمد عبد الهادى أبو ريدة (القاهرة : مكتبة الخانجى ، بيروت : دار الكتاب العربى ، ١٩٦٧) .

٢ – الآمدى ، سيف الدين أبو الحسن على بن أبى على بن محمد (الشافعى) ، الإحكام فى أصول الأحكام ، تحقيق ابراهيم العجوز (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٥) .

٣ – ابن أبى الربيع : سلوك المالك فى تدبير الممالك ، تحقيق : حامد ربيع (القاهرة : دار الشعب، ١٩٨٠ م) .

٤ – ابن الأثير ، الكامل فى التاريخ ، تحقيق أبو الفداء عبد الله القاضى (بيروت : دار الكتب العلمية ، ط١ ، ١٩٨٧) .

٥ – ابن باديس ، آثار ابن باديس ، إعداد عمار الطالبى (الجزائر ، د.ن ، ١٩٦٨) .

٦ – ابن تيمية ، بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، بهامش كتاب منهاج السنة (بيروت: دار الكتب العلمية ، د. ت) .

٧ – ابن تيمية ، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، تقديم على السيد صبح المدنى ، (القاهرة: مكتبة المدنى ، د. ت) .

٨ – ابن تيمية ، مقدمة فى أصول التفسير ، تحقيق محيى الدين الخطيب (القاهرة ، المكتبة السلفية: د. ت) .

٩ – ابن حجر ، فتح البارى (القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٩٧٨) .

١٠ – ابن حزم الأندلسى ، الإحكام فى أصول الأحكام (القاهرة : دار الحديث ، ١٩٨٤) .

١١ – ابن حزم الأندلسى ، الفصل فى الملل والأهواء والنحل (بيروت : دار الجيل ، د.ت) .

١٢ – ابن حزم الأندلسى ، النبذة الكافية فى أحكام أصول الدين ، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٥) .

١٣ – ابن خلدون : مقدمة ابن خلدون (بيروت : دار القلم ، ١٩٨٦) .

١٤ – ابن خلكان ، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبى بكر (ت ٦٨١هـ) ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق احسان عباس (بيروت : دار الثقافة ، د.ت) .

١٥ – ابن الربيع الشيبانى ، تيسير الأصول إلى جامع الأصول (القاهرة : مكتبة الحلبى ، ١٩٣٤)

١٦ - ابن سعد ، محمد بن سعد بن منيع الهاشمي البصرى ، الطبقات الكبرى ، تحقيق محمد عبدالقادر عطا (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٩٠) .

١٧ - ابن الصلاح الشهرزورى ، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن (ت ٦٤٣هـ) ، أدب المفتى والمستفتى ، تحقيق موفق بن عبد عبد الله بن عبد القادر (القاهرة : عالم الكتب ، ١٩٨٦) .

١٨ - ابن العربى ، العواصم من القواصم ، تحقيق محى الدين الخطيب (القاهرة : المطبعة السلفية، ط٥ ، ١٣٩٩هـ) .

١٩ - ابن العماد الحنبلى ، أبو الفلاح عبد الحى ، شذرات الذهب فى أخبار من ذهب (القاهرة: دار الفكر ، ١٩٧٩) .

٢٠ - ابن قتيبة ، تأويل مشكل القرآن ، تحقيق السيد أحمد صقر ، (القاهرة : مكتبة الحلبى ، ١٩٧٧) .

٢١ - ابن قتيبة ، تفسير غريب القرآن ، تحقيق السيد أحمد صقر ، (القاهرة : دار أحياء الكتب العربية ، ١٩٥٨) .

٢٢ - ابن قدامة ، المغنى (القاهرة : مطبعة نشر الثقافة الإسلامية ، د. ت) .

٢٣ - ابن قيم الجوزية ، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن ابى بكر ، أعلام الموقعين عن رب العالمين ، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد (بدون بيانات) .

٢٤ - ابن كثير ، البداية والنهاية (بيروت : مكتبة المعارف ، ١٩٨٨) .

٢٥ - ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم (القاهرة : المكتبة التوفيقية ، ١٩٨٠) .

٢٦ - ابن هشام ، أبو محمد عبد الملك ، السيرة النبوية ، تحقيق عبد الرءوف سعد (القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٩٧٨) .

٢٧ - ابو الأعلى المودودى ، شريعة الإسلام فى الجهاد والعلاقات الدولية ، ترجمة سمير عبد الحليم ابراهيم ، مراجعة عبد الحليم عويس ، (القاهرة دار الصحوة ، ١٩٨٥) .

٢٨ - أبو الأعلى المودودى ، المبادئ الأساسية لفهم القرآن ، (القاهرة : دار التراث العربى ، د.ت) .

٢٩ - أبو الأعلى المودودى ، مقدمة ترجمة القرآن ، (الرياض : مطبوعات جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٩٧٦) .

٣٠ – أبو البركات ابن الانبارى ، البيان فى غريب اعراب القرآن ، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧٠) .

٣١ – أبو الوفاء أحمد عبد الاخر ، التأمر على التاريخ الإسلامى (القاهرة : د.ن ، ١٩٩٠) .

٣٢ – أبو يوسف ، يعقوب بن ابراهيم الانصارى : اختلاف أبى حنيفة وابن أبى ليلى ، تصحيح وتعليق ابو الوفا الأفغانى (القاهرة : مطبعة الوفا ، ١٣٥٧هـ) .

٣٣ – أحمد أمين : فجر الإسلام (بيروت : دار الكتاب العربى ، ١٩٦٩) .

٣٤ – أحمد بن عبد العزيز المبارك ، نزول القرآن ، كتاب الأصالة ، ضمن : ملتقى القرآن الكريم: محاضرات وملتقى الفكر الإسلامى الخامس عشر ، الجزائر : ٢ – ٨ ذوالقعدة ، ١٤٠١هـ ، ١ – ٧ سبتمبر ١٩٨١ ، قسنطينة ١٩٨٣ .

٣٥ – أحمد حجازى السقا ، لا نسخ فى القرآن (القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٨٧) .

٣٦ – أحمد الحصرى ، الفقه الإسلامى والعلاقات الدولية فى الإسلام ، (القاهرة : مطبعة دار التأليف ، ١٩٧٠) .

٣٧ – أحمد الشرباصى ، الأئمة الأربعة (القاهرة : كتاب الهلال ، ١٩٦٤) .

٣٨ – أحمد عطية الله ، حوليات الاسلام (القاهرة : دار التراث ، ١٩٨٠) .

٣٩ – أحمد محمد كنعان ، أزمتنا الحضارية فى ضوء سنة الله فى الخلق (قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، كتاب الامة ، العدد ٢٦ ، المحرم ١٤١١هـ – أغسطس ١٩٩٠) .

٤٠ – ادوار سعيد ، الاستشراق : المعرفة – السلطة – الانشاء ، ترجمة كمال أبو ديب ، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية ، ١٩٨١) .

٤١ – ادوار سعيد ، تغطية الإسلام : كيف تتحكم وسائل الاعلام الغربى فى تشكيل ادراك الآخرين وقهرهم ، ترجمة سميرة نعيم خورى ، (بيروت : مؤسسة الابحاث العربية، ١٩٨٣) .

٤٢ – إسماعيل الكيلانى ، لماذا يزيفون التاريخ ويعبثون بالحقائق ؟ (بيروت – دمشق : المكتب الإسلامى ، ١٩٨٧) .

٤٣ – الاصفهانى ، الحافظ أبو نعيم أحمد بن عبد الله ، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (بيروت: دار الفكر ، د.ت) .

٤٤ – الاصفهانى ، المفردات فى غريب القرآن ، تحقيق محمد سيد كيلانى (بيروت: دار المعرفة، د. ت) .

٤٥ – أكرم ضياء العمرى ، المجتمع النبوى فى عهد النبوة الجهاد ضد المشركين ، (المدينة المنورة، د. ن ، ١٩٨٤) .

٤٦ – السيد أحمد عبد الغفار ، قضايا فى علوم القرآن تعين على فهمه (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٤) .

٤٧ – السيد صالح عوض ، بحث فى التعارض والترجيح عند علماء أصول الفقه ، (مجلة أضواء الشريعة ، السعودية ، العدد٨ ، جمادى الأول ١٣٩٧هـ) .

٤٨ – باقر الصدر ، المدرسة القرانية (بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، ط٢ ، ١٩٨١) .

٤٩ – البعلى ، مختصر أصول الفقه (مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، د. ت) .

٥٠ – بكر مصباح تنيرة ، التاريخ والتحليل السياسى (القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة ، رسالة ماجستير غير منشورة ، ١٩٧٦) .

٥١ – البيهقى ، أبو بكر أحمد بن الحسين ، الجامع لشعب الايمان ، تحقيق عبد العلى عبد الحميد حامد ، (بومباى – الهند : الدار السلفية – دار الريان للتراث القاهرة ، ١٩٨٦).

٥٢ – البيهقى ، معرفة السنن والاثار ، تحقيق السيد أحمد صقر (القاهرة : المجلس الاعلى للشئون الإسلامية ، د. ت) .

٥٣ – الجرجانى ، دلائل الاعجاز ، (القاهرة : مطبعة المنار ، ١٣٦٧هـ) .

٥٤ – جعفر عبد السلام ، قواعد العلاقات الدولية فى القانون الدولى فى الشريعة الإسلامية ، (القاهرة : مكتبة السلام العالمية ، ١٩٨١) .

٥٥ – جلال الدين عبد الرحمن ، المصالح المرسلة ومكانتها فى التشريع (القاهرة : دار الكتاب الجامعى ، ١٩٨٣) .

٥٦ – جمال الدين عطية ، التنظير الفقهى ، القاهرة ، المؤلف ، ١٩٨٧ .

٥٧ – جمال الدين عطية ، دليل لتكشيف القرآن الكريم وعمل مكانز لاغراض التكشيف ، (القاهرة ، المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، ١٩٨٩) .

٥٨ – جمال عبد الهادى ، وفاء محمد رفعت ، منهج كتابة التاريخ الإسلامى : لماذا وكيف (القاهرة : دار الوفاء ، ١٩٨٦) .

٥٩ – جوزيف شاخت ، الشريعة الإسلامية ، فى : شاخت وبوزورث ، تراث الإسلام ، القسم الثالث ، ترجمة حسين مؤنس واحسان صدقى العمد (الكويت : سلسلة عالم المعرفة، ديسمبر ١٩٧٨) .

٦٠ - الجوينى ، أبو المعالى عبد الملك بن عبد الله بن يوسف : البرهان فى أصول الفقه ، تحقيق عبد العظيم الديب (الدوحة : مطابع الدوحة الحديثة ، ١٣٩٩ هـ).

٦١ - حامد ربيع ، الإسلام والقوى الدولية (القاهرة : دار الموقف العربى ، ط١ ، ١٩٨١) .

٦٢ - حامد ربيع ، الدعاية الصهيونية (القاهرة : معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧٥).

٦٣ - حامد ربيع : محاضرات فى النظرية السياسية (القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٧٨ - ١٩٧٩) .

٦٤ - حامد ربيع ، نحو ثورة القرن الواحد والعشرين : الإسلام والقوى الدولية (القاهرة : دار الموقف العربى ، ١٩٨١) .

٦٥ - حسن البنا ، مقاصد القرآن الكريم ، (القاهرة : دار الشهاب ، ١٩٧٨) .

٦٦ - حسن عبد الحميد ، التفسير الابستمولوجى لنشأة العلم (الكويت : سلسلة عالم الفكر ، اكتوبر -ديسمبر ١٩٨٦) .

٦٧ - حسن عبد الحميد ، المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربى الاسلامى - المنهج فى النسق الفقهى الإسلامى (الكويت : حوليات كلية الآداب ، ١٩٨٦ - ١٩٨٧) .

٦٨ - خالد عبد الرحمن العك ، أصول التفسير وقواعده ، (بيروت : دار النفائس ، ط٣ ، ١٩٨٦) .

٦٩ - الخطيب البغدادى ، أبو بكر أحمد بن على بن ثابت : كتاب الفقيه والمتفقه وأصول الفقه (القاهرة : زكريا على يوسف ، ١٩٧٧) .

٧٠ - دار الانصار ، رسالة موجزه فى حكم سب الصحابة (القاهرة : دار الانصار ، ط١ ، ١٣٩٨هـ) .

٧١ - الدهلوى ، ولى الدين ، الفوز الكبير فى أصول التفسير ، (القاهرة : مجلة الأزهر ، رجب ١٤٠٤هـ) .

٧٢ - الدهلوى ، ولى الدين : المسوى شرح الموطأ (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٣) .

٧٣ - زاهر عواض الالمعى ، دراسات فى التفسير الموضوعى للقرآن الكريم ، (الرياض ، د.ن ، ١٤٠٥هـ) .

٧٤ - الزركش ، البرهان فى علوم القرآن ، تحقيق ابو الفضل ابراهيم ، (القاهرة : دار احياء الكتب العربية ، ١٩٧٥) .

٧٥ – الزيلعى ، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف الحنفى ، نصب الراية لأحاديث الهداية، مع حاشية بغية الألمعى فى تخريج الزيلعى (القاهرة : دار الحديث ، د.ت).

٧٦ – سالم على البهنساوى ، الغزو الفكرى للتاريخ والسيرة بين اليمين واليسار (الكويت : دار القلم ، ط١ ، ١٩٨٥) .

٧٧ – سالم على الثقفى ، مفاتيح الفقه الحنبلى (القاهرة : مطابع الأهرام التجارية ، ١٩٧٨)

٧٨ – سليمان بن عبد القوى البغدادى ، الأكسير فى علم التفسير ، تحقيق عبد القادر حسين ، (القاهرة : مكتبة الآداب ، ١٩٧٧) .

٧٩ – سيد قطب ، التصوير الفنى فى القرآن (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٠) .

٨٠ – سيدة إسماعيل الكاشف ، مصادر التاريخ الإسلامى ومناهج البحث فيه (بيروت : دار الرائد العربى ، ١٩٨٣)

٨١ – سيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسى والواقع العربى المعاصر " رؤية اسلامية " ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، مركز البحوث والدراسات السياسية (القاهرة : دار النهضة المصرية ، ١٩٨٩) .

٨٢ – السيوطى ، الاتقان فى علوم القرآن (القاهرة : مصطفى البابى الحلبى ، ١٩٥٨) .

٨٣ – السيوطى ، تقرير الاسناد فى تفسير الاجتهاد ، تحقيق فؤاد عبد المنعم (الاسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٨٣) .

٨٤ – السيوطى ، الخصائص الكبرى (بيروت : دار القلم ، د. ت)

٨٥ – السيوطى ، لباب النقول فى أسباب النزول ، (بيروت : دار احياء العلوم ، ١٩٧٨) .

٨٦ – السيوطى ، مفتاح الجنة فى الاحتجاج بالسنة ، (القاهرة : المطبعة السلفية ، ١٤٠٠هـ) .

٨٧ – الشاطبى ، الاعتصام ، تحقيق محمد رشيد رضا ، (القاهرة : دار التراث العربى ، د. ت) .

٨٨ – الشاطبى ، الموافقات فى أصول الشريعة ، (القاهرة : المكتبة التجارية ، د. ت) .

٨٩ – شعبان محمد أسماعيل ، التشريع الإسلامى : مصادره وأطواره ، (القاهرة ، المؤلف، ١٩٧٧) .

٩٠ – الشهرستانى ، الملل والنحل (القاهرة : مكتبة البابى الحلبى ، ١٩٧٦) .

٩١ – الشوكانى ، إرشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول ، (القاهرة : مطبعة مصطفى البابى الحلبى ، ١٩٣٧) .

٩٢ - الصادق السالم أحمد الخازمى ، النظم القرآنى وأثره فى الأحكام ، (طرابلس : المنشأة العامة للنشر ، ١٩٨٥) .

٩٣ - الطاهر بن عاشور ، تفسير التحرير والتنوير ، (تونس : الدار التونسية للنشر ، ١٩٨٤) .

٩٤ - الطاهر بن عاشور ، مقاصد الشريعة الإسلامية ، (تونس : مكتبة الاستقامة ، ١٣٦٦هـ).

٩٥ - الطبرى ، تاريخ الرسل والملوك (بيروت : مؤسسة الأعلمى للمطبوعات ، ١٩٨٣) .

٩٦ - طه بدوى ، النظرية السياسية (القاهرة : المكتب المصرى ، ١٩٨٦) .

٩٧ - عائشة عبد الرحمن ، القرآن وقضايا الانسان ، (بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٨٢) .

٩٨ - عاصم الدسوقى ، البحث فى التاريخ : قضايا المنهج والاشكالات (القاهرة : مكتبة القدسى ، ١٩٨٦) .

٩٩ - عبد الجبار القاضى ، تنزيه القرآن عن المطاعن ، (بيروت : دار النهضة العربية ، د. ت) .

١٠٠ - عبد الجليل شلبى ، الإسلام والمستشرقون ،(القاهرة : مطبوعات دار الشعب ، ١٩٧٧)

١٠١ - عبد الحليم عويس ، بل المسلمون مسلمون وكفى ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد ١٦ ، شوال - ذو الحجة ١٣٩٨هـ / أكتوبر - ديسمبر ١٩٧٨) .

١٠٢ - عبد الحليم عويس ، تفسير التاريخ : المصطلح ، الخصائص ، والبدايات الاولى ، مجلة المسلم المعاصر (القاهرة : العدد ٤١ ، المحرم - ربيع الأول ١٤٠٥هـ / نوفمبر - يناير ١٩٨٤ - ١٩٨٥) .

١٠٣ - عبد الحليم عويس ، الغزو الثقافى فى المجال التاريخى ، مجلة المسلم المعاصر (القاهرة : العدد ٤٧ ، رجب - رمضان ١٤٠٦هـ / مارس - مايو ١٩٨٦) .

١٠٤ - عبد الحليم عويس ، فقه التاريخ وأزمة المسلمين الحضارية (القاهرة : دار الصحوة ، ١٩٨٦) .

١٠٥ - عبد الحميد الهرامة ، لماذا ندرس السيرة (طرابلس : جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ، ندوة السيرة ، ١٩٨٦) .

١٠٦ - عبد الرحمن على الحجى ، نظرات فى دراسة التاريخ الإسلامى (القاهرة : دار الاعتصام، ١٩٨٠) .

١٠٧ - عبد الرزاق بن اسماعيل هرماى ، القراءة الجديدة للقرآن الكريم فى ضوء ضوابط التفسير (الرباط : كلية الآداب والعلوم الانسانية بجامعة محمد الخامس ، رسالة غير منشورة لنيل دبلوم الدراسات العليا ، ١٩٨٨) .

١٠٨ – عبد الغنى الراجحى ، آدم عليه السلام كما تحدث القرآن الكريم ، (القاهرة : مؤسسة مكة المكرمة ، د. ت) .

١٠٩ – عبد الغنى عبد الخالق ، حجية السنة (بيروت : دار القرآن للتراث ، ط١ ، ١٩٨٦) .

١١٠ – عبد القادر أحمد عبد القادر ، الآفات العشرون ، (القاهرة : دار التوزيع للنشر الإسلامية، ١٩٨٥) .

١١١ – عبد القادر هاشم رمزى ، الدراسات الانسانية فى ميزان الرؤية الإسلامية ، (اللوحة : دار الثقافة ، ١٩٨٤) .

١١٢ – عبد الكريم زيدان ، أصول الدعوة ، (الاسكندرية : دار عمر بن الخطاب ، ١٩٧٥) .

١١٣ – عبد المتعال الجبرى ، لا نسخ فى القرآن ، (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٨٠) .

١١٤ – عبد المتعال الجبرى ، النسخ فى الشريعة الإسلامية كما أفهمه : الناسخ والمنسوخ بين الاثبات والنفى ، (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٨٧) .

١١٥ – عبد المجيد الشرفى (تقديم وترجمة) ، آفاق الدراسات القرآنية (من كتاب محمد أركون) " قراءات للقرآن " ، مجلة ٢١/١٥ عدد شعبان ١٤٠٣هـ – مايو ١٩٨٣.

١١٦ – عبد المهدى عبد القادر ، السيرة النبوية فى ضوء القرآن والسنة (القاهرة : المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع ، ١٩٨٨) .

١١٧ – عبد الوهاب أبو صفيه الحارثى ، دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم ، (عمان ، المؤلف ، ١٩٨٩) .

١١٨ – عبد الوهاب المسيرى ، هجرة اليهود السوفيت ، (القاهرة : كتاب الهلال ، ديسمبر ١٩٩٠) .

١١٩ – عبد المبدى عبد القادر عبد الهادى ، السيرة النبوية فى ضوء القرآن والسنة (القاهرة : المؤسسة العربية الحديثة ، ١٩٨٨) .

١٢٠ – عدنان محمد وزان ، الاستشراق والمستشرقون : وجهة نظر ، السنة الثالثة ، دعوة الحق ، العدد ٢٤ ، ربيع أول ١٤٠٤هـ – يناير ١٩٨٤ .

١٢١ – عفت الشرقاوى ، أدب التاريخ عند العرب : فكرة التاريخ ونشأتها وتطورها (القاهرة : مكتبة الشباب ، ١٩٧٦) .

١٢٢ – على قراعة ، العلاقة الدولية فى الحروب الإسلامية ، (القاهرة : دار مصر للطباعة ، ١٩٥٥) .

١٢٣ - عماد الدين خليل ، دراسة فى السيرة (القاهرة : دار الوفاء ، د. ت) .

١٢٤ - عماد الدين خليل ، رفض الاستسلام لمصادرنا التاريخية ، مجلة المسلم المعاصر (القاهرة : العدد ٣٠ ، أبريل - يونيه ١٩٨٢) .

١٢٥ - عمر عبيد حسنة ، نظرات فى مسيرة العمل الإسلامى (قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، كتاب الامة ، العدد ٨ ، ١٤٠٥ هـ) .

١٢٦ - فاروق أحمد حسن ، قواعد منهجية للباحث عن الحقيقة فى القرآن والسنة ، (الاسكندرية : دار الدعوة ، د. ت) .

١٢٧ - فاروق حماده ، مصادر السيرة وتقويمها (الدار البيضاء : دار الثقافة ، ١٩٨٩) .

١٢٨ - فتحى الدرينى ، خصائص التشريع الإسلامى فى السياسة والحكم ، (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٢) .

١٢٩ - فرانز روزنتال ، علم التاريخ عند المسلمين ، ترجمة صالح أحمد على (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٣) .

١٣٠ - فؤاد على رضا ، من علوم القرآن (بيروت ، دار أقرأ ، ١٩٨٢) .

١٣١ - كامل سلامة الدقس ، آيات الجهاد فى القرآن الكريم : دراسة موضوعية وتاريخية وبيانية، (الكويت : دار البيان ، ١٩٧٢) .

١٣٢ - كامل على سعفان ، المنهج البيانى فى تفسير القرآن الكريم ، (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٨١) .

١٣٣ - كمال مصطفى محمد ، منهج الإسلام فى علاج حاضر المسلمين ، (القاهرة ، المؤلف ، ١٩٨٧) .

١٣٤ - كمال المنوفى ، أصول النظم السياسية (الكويت : مؤسسة الريعان ، ١٩٨٧) .

١٣٥ - لبيب السعيد ،مناهج البحث الاجتماعى فى القرآن الكريم عند علمائه ومفسريه ، (جدة: دار عكاظ ، ١٩٨٠) .

١٣٦ - مالك بن أنس ، موطأ الامام مالك -رواية محمد بن الحسن الشيبانى ، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف (القاهرة : المكتبة العلمية ، د.ت) .

١٣٧ - مالك بن نبى ، الظاهرة القرآنية ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، محمد عبد الله دراز ، تقديم محمود محمد شاكر ، (اصدار ندوة مالك بن نبى ، (بيروت : دار الفكر ، ١٩٨١) .

١٣٨ – المحاسبى ، الحارث بن أسد ، العقل وفهم القرآن ، تحقيق حسن النوتلى ، (بـيروت ، دار الفكر ، ١٩٨٢) .

١٣٩ – محمد ابراهيم شريف ، محاضرات فى التاريخ : اتجاهاته ومناهجه ، (القـاهرة : كلية دار العلوم ، قسم الشريعة ، ١٩٨٠ – ١٩٨١) .

١٤٠ – محمد ابو زهرة ، العلاقات الدولية فى الإسلام ، (القاهرة ، دار الفكر العربى ، د. ت).

١٤١ – محمد أبو زهرة ، المعجزة الكبرى : القرآن (القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٧٠) .

١٤٢ – محمد أركون ، الفكر الإسلامى : قراءة علمية ، ترجمة هاشم صالح ، (بـيروت : مركـز الانماء القومى ، ١٩٨٧) .

١٤٣ – محمد أركون ، الفكر العربى ، ترجمة عـادل العوا ، سلسـلة زدنـى علمـاً ، (بـيروت ، باريس ، منشورات دار عويدات ، ١٩٨٥) .

١٤٤ – محمد أركون ، لوى غاردية ، الإسلام الأمس والغد ، ترجمة على المقلد ، (بيروت : دار التنوير ، ١٩٨٣) .

١٤٥ – محمد أركون ، الوحى – الحقيقة – التـاريخ : نحو قـراءة جديـدة للقـرآن ، مجلـة ١٥ × ٢١، العدد ٧ ، ١٩٨٤ .

١٤٦ –محمـد أنيـس عبـادة ، التشـريع الاسـلامى – أهدافـه واتجاهاتـه (القـاهرة : المجلـس الأعلـى للشئون الاسلامية ، سلسلة دراسات فى الاسلام ، يونيو ١٩٧٢) .

١٤٧ – محمد باقر الصدر : الأسس المنطقية للاستقراء ، (بيروت : دار التعـارف للمطبوعـات ، ١٩٨٢) .

١٤٨ – محمـد البشبيشـى ، العلاقـات الدوليـة الإسـلامية ، (القـاهرة ، المجلـس الأعلـى للشـئون الإسلامية ، ١٩٦٥) .

١٤٩ – محمد حسين الذهبى ، التفسير والمفسرون (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٨٩) .

١٥٠ – محمد الحفنـاوى ، التعـارض والـترجيح عند الأصوليـين وأثرهمـا فـى الفقـه الإسـلامى ، (القاهرة : دار الوفاء للطباعة والنشر ، ١٩٨٥) .

١٥١ – محمد رأفت سعيد ، أسباب ورود الحديث : تحليل وتأسيس (الدوحة : كتـاب الامـة ، العدد ٣٧ ، ١٤١٤هـ – ١٩٩٤) .

١٥٢ – محمـد رأفـت عثمـان ، الحقـوق والواجبـات الدوليـة فـى الإسـلام ، (القـاهرة : مطبعـة السعادة، ١٩٧٣) .

١٥٣ – محمد رشاد خليل ، المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره (القاهرة : دار المنار ، ١٩٨٤) .

١٥٤ – محمد رشيد رضا ، تفسير المنار (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣) .

١٥٥ – محمد رضا المظفر ، المنطق (بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، ١٩٨٥) .

١٥٦ – محمد سعيد رمضان البوطي ، فقه السيرة (دمشق ، دار الفكر ، ١٩٧٨) .

١٥٧ – محمد الصادق عرجون ، القرآن الكريم : هدايته واعجازه فى أقوال المفسرين ، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٩٦٦) .

١٥٨ – محمد صادق قمحاوى ، الايجاز والبيان فى علوم القرآن ، (القاهرة : مكتبة عالم الفكر ، ١٩٨٠) .

١٥٩ – محمد بن صامل العليانى ، منهج كتابة التاريخ الإسلامى (الرياض : دارطيبة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٦) .

١٦٠ – محمد طلعت الغنيمى ، قانون السلام فى الإسلام : دراسة مقارنة ، (الاسكندرية : منشأة المعارف ، ١٩٨٩) .

١٦١ – محمد الطيب النجار ، سيرة الرسول فى ضوء الكتاب والسنة والدراسات الإسلامية المعاصرة (القاهرة : مكتبة الجامعة الأزهرية ، ١٩٧١) .

١٦٢ – محمد عبد العظيم الزرقانى ، مناهل العرفان فى علوم القرآن ، (القاهرة : دار احياء الكتب العربية ، ١٩٩٠) .

١٦٣ – محمد عبد الكريم الوافى ، منهج البحث فى التاريخ والتدوين التاريخى عند العرب (بنغازى : جامعة قاريونس ، ١٩٩٠) .

١٦٤ – محمد عبد اللطيف صالح الفرفور ، نظرية الاستحسان فى التشريع الاسلامى وصلتها بالمصلحة المرسلة (دمشق : دار دمشق ، ١٩٨٧) .

١٦٥ – محمد عبد الله دراز ، النبأ العظيم : نظرات جديده فى القرآن ، (الكويت : دار القلم ، ١٩٥٧) .

١٦٦ – محمد بن علوى بن عباس المالكى الحسنى ، مالك بن أنس (القاهرة : مجمع البحوث الاسلامية ، سلسلة البحوث الاسلامية ، ١٩٨١) .

١٦٧ – محمد على جريشة ، المشروعية الاسلامية العليا (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٦) .

١٦٨ - محمد عمارة ، على بن أبى طالب - نظرة عصرية جديدة (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨٨) .

١٦٩ - محمد الغزالى ، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث (بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٩) .

١٧٠ - محمد الغزالى ، كيف نتعامل مع القرآن : فى مدارسة اجراها عمر عبيد حسنة ، (فرجينيا: المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، ١٩٩١) .

١٧١ - محمد الفاضل بن عاشور ، التفسير ورجاله ، (القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، السنة الثانية ، الكتاب الثالث عشر ، مايو ١٩٧٠ - ربيع الأول ١٣٩٠هـ) .

١٧٢ - محمد فهمى علوان ، القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامى ، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٩) .

١٧٣ - محمد فؤاد عبد الباقى ، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم ، (القاهرة : دار الحديث، ١٩٨٨) .

١٧٤ - محمد بن قاسم القادرى الحسينى الفاسى ، رفع العتاب والملام عمن قال "العمل بالضعيف اختيارا حرام" ، تحقيق محمد المعتصم با لله البغدادى (بيروت : دار الكتاب العربى، ١٩٨٥) .

١٧٥ - محمد قطب عبد العال ، نظرات فى قصص القرآن ، (دعوة الحق ، السنة السادسة ، العدد التاسع والخمسون ، أكتوبر ١٩٨٦) .

١٧٦ - محمد كمال شبانه ، حول السيرة وآدابها (القاهرة : المجلس الاعلى للشئون الإسلامية ، ١٩٨٩) .

١٧٧ - محمد المبارك ، نظام الإسلام العقائدى فى العصر الحديث،(القاهرة : دار الدعوة،د.ت).

١٧٨ - محمد المبارك ، النظرة الإسلامية إلى الكون والانسان والحياة ، (أعمال ندوة الإسلام ودور الشباب المسلم ، اللقاء العالمى الرابع ، المجلد الأول ، الرياض ١٨ - ٢٥ مارس ١٩٨٩) .

١٧٩ - محمد أبو شهبة ، الاسرائيليات والموضوعات فى كتب التفسير ، القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، الأزهر : سلسلة البحوث الإسلامية ، السنة الرابعة عشر ، الكتاب الرابع ، (القاهرة : الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية ، ١٩٨٤) .

١٨٠ - محمد محمود حجازى ، الوحدة الموضوعية فى القرآن الكريم ، (القاهرة ، دار الكتب الحديثة ، ١٩٧٠) .

١٨١ - محمد محمود ربيع ، آراء فى الصحوة الإسلامية وموقف الإسلام من الايديولوجيات المعاصرة ، (القاهرة : عالم الكتب ، ١٩٨٥) .

١٨٢ - محمد منير الدمشقى ، معجم آيات القرآن الكريم ، (القاهرة : مكتبة التراث الإسلامى، د. ت) .

١٨٣ - محمد الهادى كريدان ، مكى القرآن ومدنية ، (طرابلس : المنشأة العامة للنشر ، ١٩٨٤)

١٨٤ - محمد بن يحيى بن أبى بكر الأشعرى المالقى الأندلسى ، التمهيد والبيان فى مقتل الشهيد عثمان ، تحقيق محمود يوسف زايد (الدوحة : دار الثقافة ، ١٩٨٥) .

١٨٥ - محمود أحمد عبد الله ، أسس العلاقات الدولية فى الإسلام ، رسالة دكتوراه غير منشورة، (القاهرة ، جامعة الأزهر ، كلية الشريعة والقانون ، ١٩٨٧) .

١٨٦ - محمود بسيونى فودة ، المرشد الوافى فى علوم القرآن،القاهرة ، مطبعة الامانة ، ١٩٨٢)

١٨٧ - محمود شاكر ، أباطيل وأسمار (القاهرة : مطبعة المدنى ، ١٩٧٢) .

١٨٨ - محمود شاكر ، رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا ، (القاهرة : دار الهلال ، ١٩٨٧) .

١٨٩ - محيى الدين بلتاجى ، دراسات فى التفسير وأصوله ، (الدوحة : دار الثقافة ، ١٩٨٧) .

١٩٠ - مصطفى أحمد الزرقاء ، الاستصلاح والمصالح المرسلة فى الشريعة الاسلامية وأصول فقهها (دمشق : دار القلم ، ١٩٨٨) .

١٩١ - مصطفى السباعى ، السنة ومكانتها فى التشريع الإسلامى ، (دمشق ، المكتب الإسلامى ، ١٩٧٨) .

١٩٢ - مصطفى السباعى ، السيرة النبوية : دروس وعبر (القاهرة : دار التوزيع والنشر الإسلامية ، ١٩٨٨) .

١٩٣ - مصطفى شلبى ، أصول الفقه الإسلامى ، (بيروت : دار النهضة العربية ، ١٩٧٤) .

١٩٤ - مصطفى صادق الرافعى ، اعجاز القرآن ، (القاهرة ، المكتبة التجارية ، ١٩٦٩) .

١٩٥ - مصطفى صادق الرافعى ، تحت رآية القرآن ، (القاهرة : المكتبة التجارية الكبرى ، ١٩٦٣) .

١٩٦ - مصطفى الصاوى الجوينى،مناهج فى التفسير،(الاسكندرية : منشأة المعارف ، ١٩٧١)

١٩٧ - مصطفى عبد الرحيم أبو عجيلة : العرف وأثره فى التشريع الاسلامى (طرابلس : المنشأة العامة للنشر والتوزيع والاعلان ، ١٩٨٦) .

١٩٨ – مصطفى كمال وصفى ، ليس المسلمون يميناً ويساراً ، مجلة المسلم المعاصر (القاهرة : العدد ١٦ ، شوال – ذو الحجة ١٣٩٨هـ / أكتوبر – ديسمبر ١٩٧٨) .

١٩٩ – مصطفى محمد الحديدى الطير ، اتجاه التفسير فى العصر الحديث ، (القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، السنة السابعة ، العدد الثامن ، ربيع الأول ١٣٩٥هـ – ابريل ١٩٧٥) .

٢٠٠ – مصطفى منجود ، الابعاد السياسية للأمن فى الإسلام (القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة – رسالة دكتوراه غير منشورة ، ١٩٩٠) .

٢٠١ – المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، اسلامية المعرفة : المبادئ العامة ، خطة العمل ، الانجازات، (القاهرة : المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، ١٩٨٦) .

٢٠٢ – مناع القطان ، التشريع والفقه فى الإسلام – تاريخاً ومنهجاً (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٦) .

٢٠٣ – مناع القطان ، مباحث فى علوم القرآن (السعودية : منشورات العصر الحديث ، ١٩٧١)

٢٠٤ – منى أبو الفضل ، نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامى بين المقدمات والمعوقات ، (مؤتمر قضايا المنهجية والعلوم السلوكية ، المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، الخرطوم ، ١٥ – ٢٢ يناير ١٩٨٧) .

٢٠٥ – منير شفيق ، الإسلام فى معركة الحضارة (بيروت : دار الكلمة للنشر ، ١٩٨٢) .

٢٠٦ – منير شفيق ، ردود على أطروحات علمانية ، (تونس : دار الحكمة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٥) .

٢٠٧ – منير الغضبان ، المنهج الحركى للسيرة النبوية ، (عمان : مكتبة المنار ، ١٩٨٥) .

٢٠٨ – مهدى شمس الدين ، العلمانية ، (الكويت : مكتبة الالفين ، ١٩٧٣) .

٢٠٩ – الموسوى ، الامام عبد الحسين شرف الدين ، النص والاجتهاد (بيروت : مؤسسة الأعلمى للمطبوعات ، ١٩٦٦) .

٢١٠ – موسى شاهين لاشين ، السنة والتشريع (القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، مجلة الأزهر ، شعبان ١٤١١هـ) .

٢١١ – الميسى ، الشيخ خليل محيى الدين ، شرح مسند أبى حنيفة ، مع شرحه للإمام الملا على القارى الحنفى (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٥) .

٢١٢ – نادية شريف العمرى ، إجتهاد الرسول (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٥) .

٢١٣ – ناعوم شومسكى ، الإرهاب الدولى : الأسطورة والواقع ، ترجمة لبنى صبرى (القاهرة: سينا للنشر ، ١٩٩٠) .

٢١٤ – النبهانى ، يوسف بن اسماعيل ، حياة الرسول وفضائله المسمى بالانوار المحمدية من المواهب اللدينية ، (بيروت : مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر ، ١٩٨٦) .

٢١٥ – نجيب الارمنازى ، الشرع الدولى فى الإسلام ، (القاهرة ، مطبعة ابن زيدون ، ١٩٣٠)

٢١٦ – نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص : دراسة فى علوم القرآن (القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٩٠) .

٢١٧ – نصر حامد أبوزيد ، قراءة النص الدينى ، ضمن ندوة : تحليل النص وديناميكيات لغة الحوار ، (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ، ٥ – ٦ يناير ١٩٩١) .

٢١٨ – النووى ، رياض الصالحين (القاهرة : مكتبة الدعوة الإسلامية ، د. ت) .

٢١٩ – النووى ، شرح الأربعين حديثاً النووية فى الأحاديث الصحيحة النبوية ، (القاهرة : شركة الطوبجى ، ١٩٨٤) .

٢٢٠ – النيسابورى ، أسباب النزول ، تحقيق السيد أحمد صقر ، (القاهرة : دار الكتاب الجديد، ١٩٦٩) .

٢٢١ – هانى فحص ، ملاحظات فى المنهج (بيروت : دار مكتبة الفباء الاسلام ، ١٩٨٧) .

٢٢٢ – همام عبد الرحيم سعيد ، الفكر المنهجى عند المحدثين (قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، كتاب الامة ، العدد ١٦ ، المحرم ١٤٠٨هـ) .

٢٢٣ – ودودة بدران (محرر) ، اقترابات البحث فى العلوم الاجتماعية (القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية ، ١٩٩٢) .

٢٢٤ – يوسف القرضاوى ، كيف نتعامل مع السنة النبوية : معالم وضوابط (المنصورة : دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٩٠) .

٢٢٥ – يوسف كمال أحمد ، فلسفة التاريخ كما بينها القرآن ، مجلة المسلم المعاصر (القاهرة : العدد الثالث ، رجب ١٣٩٥هـ – يوليو ١٩٧٥) .

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت وسجلت في الولايات المتحده الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ - ١٩٨١م) لتعمل على:

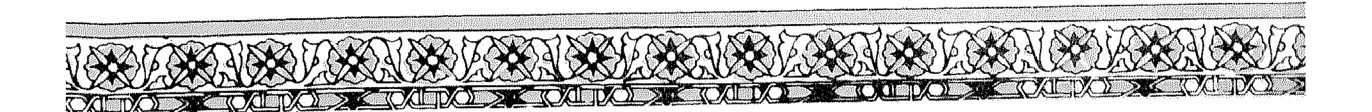
- توفبر الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضاريه للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانيّة وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلميّة والفكريّة المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر الإنتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلميّة والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد عدد من المكاتب والفروع في كثير من العواصم العربية والإسلامية وعبرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية الإسلامية والغربيّة وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
555 Grove Street (P.O Box 669)
Herndon, VA 22070-4705 U.S.A
Tel: (703) 471-1133
Fax: (703) 471-3922
Telex: 901153 IIIT WASH



هـذا الكتـاب

جزء من عمـل ضخم استغرق إنجازه ما يزيد عن عشر سنوات وشـارك فيه فريق مكون من **سبعة وعشـرين أستاذاً وباحثاً** من المتخصصين فى العلاقات الدوليـة والقانون الدولى والتاريخ الإسلامى والعلوم السياسية ، يتحاورون ويتدارسون قضايا العلاقات الدولية فى الإسلام فى اجتماعات شهرية ونصف شهرية .

وقد أثمر هذا الجهد إنتاجاً أكاديمياً متميزاً فى أربعة مجالاتً هى :

- أصول وقواعد ومناهج التعامل مع المصادر الإسلامية عند التنظير للعلاقات الدولية فى الإسلام **(الأجزاء : الأول والثانى والثالث)** .
- العلاقات الدولية كما يمكن استباطها من الأصول الإسلامية : القرآن والسنة وخبرة الخلفاء الراشدين **(الأجزاء : الرابع والخامس والسادس)** .
- العلاقات الدولية فى التاريخ الإسلامى **(من الجزء السابع وحتى الثانى عشر)** .
- العلاقات الدولية فى الفكر السياسى الإسلامى **(الأجزاء:الثالث عشر والرابع عشر)**
- وسوف يتم اختصار هذا المشروع ، واستخلاص أفكاره فى صورة كتاب دراسى يكون صالحاً للتدريس فى الجامعات .

ويمكن القول ـ دون مبالغة ـ أن هذا الإنتاج هو الأول من نوعه فى هذا المجال وفى جميع العلوم الإجتماعية والإنسانية فى الدول العربية والإسلامية ، لذلك لا يجب الوقوف عنده وإنما ينبغى أن يكون بداية لانطلاقة بحثية تسير على منهجه ، وتجاوزه وتبنى على قضاياه ، وتفرع عليها ، وتعمق جزئياته ، وتستدرك عليها . بل أن خطته ومنهج تناوله ينبغى أن يكرر فى علوم وتخصصات إجتماعية أخرى .

